

درجہ عالیہ کی مشکل ترین کتاب کی آسان ترین شرح

مسک الملح

لِحَلِّ

التوضیح والتلویح



شیخ الحدیث جامعہ
دارالعلوم دیوبند

بہار الرحمن جامی

استاذ العلماء حضرت مولانا شیخ

جامعہ مفصلہ لہنات الاسلام

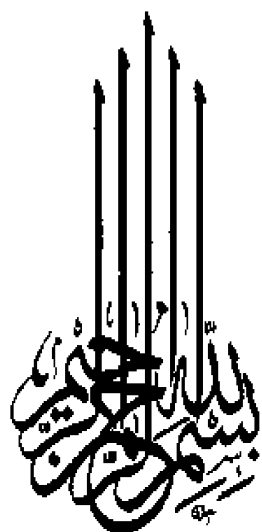
دارۃ التصفیٰ

جامعہ مفصلہ لہنات الاسلام



پیشہ: مولانا محمد مریمین صاحب

Mobile: 99606-74022 140



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

- نام کتب : مسک المصلح لكل التوسيع والتمتع
- اشارات : حضرت مولانا الشیخ عبدالرحمن جامی صاحب مدظلہ
- نظر ثانی : مولانا محمد مرسلین صاحب، مولانا منیر احمد صاحب
(مدیرین جامعہ حسین القرآن ٹیچنگ سوسائٹی ملتان)
- ناشر : جامعہ حصصہ لبنات الاسلام مظفر گڑھ
- اشاعت سادس : فروری 2006ء
- کمپوزنگ : مولانا عبدالرحمن علی قلندری
- زیر اہتمام : مولوی سعد الرحمن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب
- سرورق : الہم تاذکر انکس بیرون بوہرگیٹ ملتان فون: 4541760

ملک کا پتہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونہ شیر شاہ روڈ ملتان

عقیق اکیدمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کبیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

المظاہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

درجہ عالیہ کی مشعل ترین کتاب کی آسمان ترین شرح

مسک الملیح

لعل

التوضیح والتلویح



تقریر

امام العلماء و حضرت مولانا شیخ محمد امجد علی صاحب دہلوی
شیخ الحدیث علامہ محمد امجد علی صاحب دہلوی

مدرسہ جامعہ مفصلہ لہنات الاسلام بمکہ مکرمہ

دار الفکر

جامعہ مفصلہ لہنات الاسلام بمکہ مکرمہ رقم ذوالفقار 425322



پیشکش مولانا محمد امجد علی صاحب

Mobile: 33001307198

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جذبات حق بخیر و آلف کلام و دین

نام کتاب :	مسک الخلیج کل التوضیح والتلویح
اقادات :	حضرت مولانا اشغ عبد الرحمن چای صاحب مدظلہ
تقریبانی :	مولانا محمد مرسلین صاحب
ناشر :	جامعہ دفعہ لہنات الاسلام مظفر گڑھ
اشاعت سادس :	فروری 2006ء
کمپوزنگ :	مولانا عبدالرحمن مکی قلندری
زیر اہتمام :	مولوی سعد الرحمن صاحب، مفتی عمر فاروق صاحب
سرورق :	المنار گرافکس بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 4541760

شعبہ

مدرسہ تعلیم القرآن عونیہ شیر شاہ روڈ ملتان

ادارہ اشاعت الخیر بہ بن بوہڑ گیٹ ملتان، مکتبہ علمیہ قندھاری بازار پشاور

عتیق اکیڈمی ملتان، کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ ملتان

مکتبہ سید احمد شہید لاہور، مکتبہ رحمانیہ لاہور، مکتبہ علویہ کیر والا

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

المنار ہر کتب خانہ کوٹ ادو، اسلامی کتب خانہ ملتان، مکتبہ فتحیہ نواب شاہ

نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضامین	صفحہ نمبر
۱	اشراق	۸	۲۷	تکلیف فریب کی درجات	۷۷
۲	کلمات تکلیف	۹	۲۸	اعمال کی منزلہ کردار اور اس کی	۷۸
۳	دعا کی کلمات	۱۲	۲۹	تذکرہ کبریٰ تحقیق، عزائمات و جوابات	۷۹
۴	تحریرات	۱۳	۳۰	مرد و عورت کی تربیت	۸۶
۵	بشریہ کلام	۱۵	۳۱	مرد و عورت کی تحقیق و مسائل و جوابات	۸۸
۶	مستند احکام	۲۳	۳۲	مذکرہ کبریٰ کے ساتھ تفسیر، جے پر سوال و جوابات	۸۹
۷	عمل انفرادی	۲۵	۳۳	علم الکلام، اصول و فہم کتب کے جوابات کی کتابیں	۹۳
۸	تحریرات	۲۸	۳۴	اداکار و شریک کی فکر کے ساتھ تحقیق کی وضاحت	۹۵
۹	فائدہ و مہم دستورات	۳۱	۳۵	تکلیفیات پر اشکال و جوابات	۹۸
۱۰	عمل طہرات	۳۲	۳۶	سبکی کی تحقیق و مسائل و جوابات	۱۰۰
۱۱	مرد کے بعد طہرہ کیوں نہ کر لیا	۳۴	۳۷	اصل طہارہ کی تحقیق و مسائل و جوابات	۱۰۴
۱۲	طہرہ کی قسم کیوں نہ کر لیا	۳۹	۳۸	ایجازی و تفصیلی تربیت پر سوال و جوابات	۱۰۶
۱۳	فہم نہ سکے، عمل انفرادی	۴۰	۳۹	حدیث و روایت کا معنی اور سوال و جوابات	۱۰۹
۱۴	تفسیر قرآن	۴۵	۴۰	اصول فقہ کی حد و مثال کی کتابیں	۱۰۹
۱۵	مرد و عورت کی مہم دستورات	۴۶	۴۱	مرد و عورت کی حد و مثال کی حد و مثال کی کتابیں	۱۱۲
۱۶	مذکرہ کبریٰ کی کتاب	۴۹	۴۲	تفسیر کتبہ، مرد و عورت کی تربیت	۱۱۲
۱۷	مذکرہ کبریٰ کی تحقیق	۵۲	۴۳	اصل کے تحقیق و جوابات	۱۱۵
۱۸	فہم نہ سکے، عمل انفرادی	۵۲	۴۴	بیمار و عورت کی حد و مثال کی حد و مثال کی کتابیں	۱۱۱
۱۹	تفسیر کتبہ کے بارے میں کتب	۵۸	۴۵	ایجازی و تفصیلی تربیت پر سوال و جوابات	۱۱۲
۲۰	مستند تحقیق کی تربیت	۶۱	۴۶	تربیت و تحقیق و مسائل و جوابات	۱۱۳
۲۱	تفسیر کتبہ کی تربیت	۶۰	۴۷	مذکرہ کبریٰ کی حد و مثال کی حد و مثال کی کتابیں	۱۱۴
۲۲	مذکرہ کبریٰ کی تحقیق	۶۱	۴۸	فہم نہ سکے، عمل انفرادی	۱۱۷
۲۳	بیمار کی تربیت و تحقیق	۶۲	۴۹	مرد و عورت کی تربیت و جوابات	۱۱۸
۲۴	تفسیر کتبہ کی تربیت	۶۳	۵۰	تفسیر کتبہ کی تربیت و مسائل و جوابات	۱۲۳
۲۵	مستند تحقیق کی تربیت	۶۸	۵۱	تفسیر کتبہ کی تربیت و مسائل و جوابات	۱۲۴
۲۶	تفسیر کتبہ کی تربیت	۶۹	۵۲	تفسیر کتبہ کی تربیت و مسائل و جوابات	۱۲۷

صفحہ نمبر	نمبر تحریر	صفحہ نمبر	نمبر تحریر
۵۳	۱۳۸	۸۱	۱۰۱
۵۴	۱۴۲	۸۲	۱۱۳
۵۵	۳۳	۸۳	۲۱۵
۵۶	۱۴۶	۸۵	۲۱۱
۵۷	۱۴۸	۸۶	۲۱۹
۵۸	۱۵۲	۸۷	۲۲۲
۵۹	۱۵۴	۸۸	۲۲۵
۶۰	۱۵۷	۸۹	۲۲۸
۶۱	۱۶۰	۹۰	۲۳۲
۶۲	۱۶۲	۹۱	۲۳۵
۶۳	۱۶۹	۹۲	۲۳۷
۶۴	۱۶۹	۹۳	۲۳۸
۶۵	۱۷۰	۹۴	۲۳۹
۶۶	۱۷۱	۹۵	۲۴۰
۶۷	۱۷۲	۹۶	۲۴۱
۶۸	۱۷۳	۹۷	۲۴۲
۶۹	۱۷۴	۹۸	۲۴۳
۷۰	۱۷۵	۹۹	۲۴۴
۷۱	۱۷۶	۱۰۰	۲۴۵
۷۲	۱۷۷	۱۰۱	۲۴۶
۷۳	۱۷۸	۱۰۲	۲۴۷
۷۴	۱۷۹	۱۰۳	۲۴۸
۷۵	۱۸۰	۱۰۴	۲۴۹
۷۶	۱۸۱	۱۰۵	۲۵۰
۷۷	۱۸۲	۱۰۶	۲۵۱
۷۸	۱۸۳	۱۰۷	۲۵۲
۷۹	۱۸۴	۱۰۸	۲۵۳
۸۰	۱۸۵	۱۰۹	۲۵۴
۸۱	۱۸۶	۱۱۰	۲۵۵
۸۲	۱۸۷	۱۱۱	۲۵۶
۸۳	۱۸۸	۱۱۲	۲۵۷
۸۴	۱۸۹	۱۱۳	۲۵۸
۸۵	۱۹۰	۱۱۴	۲۵۹
۸۶	۱۹۱	۱۱۵	۲۶۰
۸۷	۱۹۲	۱۱۶	۲۶۱
۸۸	۱۹۳	۱۱۷	۲۶۲
۸۹	۱۹۴	۱۱۸	۲۶۳
۹۰	۱۹۵	۱۱۹	۲۶۴
۹۱	۱۹۶	۱۲۰	۲۶۵
۹۲	۱۹۷	۱۲۱	۲۶۶
۹۳	۱۹۸	۱۲۲	۲۶۷
۹۴	۱۹۹	۱۲۳	۲۶۸
۹۵	۲۰۰	۱۲۴	۲۶۹
۹۶	۲۰۱	۱۲۵	۲۷۰
۹۷	۲۰۲	۱۲۶	۲۷۱
۹۸	۲۰۳	۱۲۷	۲۷۲
۹۹	۲۰۴	۱۲۸	۲۷۳
۱۰۰	۲۰۵	۱۲۹	۲۷۴
۱۰۱	۲۰۶	۱۳۰	۲۷۵
۱۰۲	۲۰۷	۱۳۱	۲۷۶
۱۰۳	۲۰۸	۱۳۲	۲۷۷
۱۰۴	۲۰۹	۱۳۳	۲۷۸
۱۰۵	۲۱۰	۱۳۴	۲۷۹
۱۰۶	۲۱۱	۱۳۵	۲۸۰
۱۰۷	۲۱۲	۱۳۶	۲۸۱
۱۰۸	۲۱۳	۱۳۷	۲۸۲
۱۰۹	۲۱۴	۱۳۸	۲۸۳
۱۱۰	۲۱۵	۱۳۹	۲۸۴
۱۱۱	۲۱۶	۱۴۰	۲۸۵
۱۱۲	۲۱۷	۱۴۱	۲۸۶
۱۱۳	۲۱۸	۱۴۲	۲۸۷
۱۱۴	۲۱۹	۱۴۳	۲۸۸
۱۱۵	۲۲۰	۱۴۴	۲۸۹
۱۱۶	۲۲۱	۱۴۵	۲۹۰
۱۱۷	۲۲۲	۱۴۶	۲۹۱
۱۱۸	۲۲۳	۱۴۷	۲۹۲
۱۱۹	۲۲۴	۱۴۸	۲۹۳
۱۲۰	۲۲۵	۱۴۹	۲۹۴
۱۲۱	۲۲۶	۱۵۰	۲۹۵
۱۲۲	۲۲۷	۱۵۱	۲۹۶
۱۲۳	۲۲۸	۱۵۲	۲۹۷
۱۲۴	۲۲۹	۱۵۳	۲۹۸
۱۲۵	۲۳۰	۱۵۴	۲۹۹
۱۲۶	۲۳۱	۱۵۵	۳۰۰
۱۲۷	۲۳۲	۱۵۶	
۱۲۸	۲۳۳	۱۵۷	
۱۲۹	۲۳۴	۱۵۸	
۱۳۰	۲۳۵	۱۵۹	
۱۳۱	۲۳۶	۱۶۰	
۱۳۲	۲۳۷	۱۶۱	
۱۳۳	۲۳۸	۱۶۲	
۱۳۴	۲۳۹	۱۶۳	
۱۳۵	۲۴۰	۱۶۴	
۱۳۶	۲۴۱	۱۶۵	
۱۳۷	۲۴۲	۱۶۶	
۱۳۸	۲۴۳	۱۶۷	
۱۳۹	۲۴۴	۱۶۸	
۱۴۰	۲۴۵	۱۶۹	
۱۴۱	۲۴۶	۱۷۰	
۱۴۲	۲۴۷	۱۷۱	
۱۴۳	۲۴۸	۱۷۲	
۱۴۴	۲۴۹	۱۷۳	
۱۴۵	۲۵۰	۱۷۴	
۱۴۶	۲۵۱	۱۷۵	
۱۴۷	۲۵۲	۱۷۶	
۱۴۸	۲۵۳	۱۷۷	
۱۴۹	۲۵۴	۱۷۸	
۱۵۰	۲۵۵	۱۷۹	
۱۵۱	۲۵۶	۱۸۰	
۱۵۲	۲۵۷	۱۸۱	
۱۵۳	۲۵۸	۱۸۲	
۱۵۴	۲۵۹	۱۸۳	
۱۵۵	۲۶۰	۱۸۴	
۱۵۶	۲۶۱	۱۸۵	
۱۵۷	۲۶۲	۱۸۶	
۱۵۸	۲۶۳	۱۸۷	
۱۵۹	۲۶۴	۱۸۸	
۱۶۰	۲۶۵	۱۸۹	
۱۶۱	۲۶۶	۱۹۰	
۱۶۲	۲۶۷	۱۹۱	
۱۶۳	۲۶۸	۱۹۲	
۱۶۴	۲۶۹	۱۹۳	
۱۶۵	۲۷۰	۱۹۴	
۱۶۶	۲۷۱	۱۹۵	
۱۶۷	۲۷۲	۱۹۶	
۱۶۸	۲۷۳	۱۹۷	
۱۶۹	۲۷۴	۱۹۸	
۱۷۰	۲۷۵	۱۹۹	
۱۷۱	۲۷۶	۲۰۰	
۱۷۲	۲۷۷	۲۰۱	
۱۷۳	۲۷۸	۲۰۲	
۱۷۴	۲۷۹	۲۰۳	
۱۷۵	۲۸۰	۲۰۴	
۱۷۶	۲۸۱	۲۰۵	
۱۷۷	۲۸۲	۲۰۶	
۱۷۸	۲۸۳	۲۰۷	
۱۷۹	۲۸۴	۲۰۸	
۱۸۰	۲۸۵	۲۰۹	
۱۸۱	۲۸۶	۲۱۰	
۱۸۲	۲۸۷	۲۱۱	
۱۸۳	۲۸۸	۲۱۲	
۱۸۴	۲۸۹	۲۱۳	
۱۸۵	۲۹۰	۲۱۴	
۱۸۶	۲۹۱	۲۱۵	
۱۸۷	۲۹۲	۲۱۶	
۱۸۸	۲۹۳	۲۱۷	
۱۸۹	۲۹۴	۲۱۸	
۱۹۰	۲۹۵	۲۱۹	
۱۹۱	۲۹۶	۲۲۰	
۱۹۲	۲۹۷	۲۲۱	
۱۹۳	۲۹۸	۲۲۲	
۱۹۴	۲۹۹	۲۲۳	
۱۹۵	۳۰۰	۲۲۴	
۱۹۶		۲۲۵	
۱۹۷		۲۲۶	
۱۹۸		۲۲۷	
۱۹۹		۲۲۸	
۲۰۰		۲۲۹	
۲۰۱		۲۳۰	
۲۰۲		۲۳۱	
۲۰۳		۲۳۲	
۲۰۴		۲۳۳	
۲۰۵		۲۳۴	
۲۰۶		۲۳۵	
۲۰۷		۲۳۶	
۲۰۸		۲۳۷	
۲۰۹		۲۳۸	
۲۱۰		۲۳۹	
۲۱۱		۲۴۰	
۲۱۲		۲۴۱	
۲۱۳		۲۴۲	
۲۱۴		۲۴۳	
۲۱۵		۲۴۴	
۲۱۶		۲۴۵	
۲۱۷		۲۴۶	
۲۱۸		۲۴۷	
۲۱۹		۲۴۸	
۲۲۰		۲۴۹	
۲۲۱		۲۵۰	
۲۲۲		۲۵۱	
۲۲۳		۲۵۲	
۲۲۴		۲۵۳	
۲۲۵		۲۵۴	
۲۲۶		۲۵۵	
۲۲۷		۲۵۶	
۲۲۸		۲۵۷	
۲۲۹		۲۵۸	
۲۳۰		۲۵۹	
۲۳۱		۲۶۰	
۲۳۲		۲۶۱	
۲۳۳		۲۶۲	
۲۳۴		۲۶۳	
۲۳۵		۲۶۴	
۲۳۶		۲۶۵	
۲۳۷		۲۶۶	
۲۳۸		۲۶۷	
۲۳۹		۲۶۸	
۲۴۰		۲۶۹	
۲۴۱		۲۷۰	
۲۴۲		۲۷۱	
۲۴۳		۲۷۲	
۲۴۴		۲۷۳	
۲۴۵		۲۷۴	
۲۴۶		۲۷۵	
۲۴۷		۲۷۶	
۲۴۸		۲۷۷	
۲۴۹		۲۷۸	
۲۵۰		۲۷۹	
۲۵۱		۲۸۰	
۲۵۲		۲۸۱	
۲۵۳		۲۸۲	
۲۵۴		۲۸۳	
۲۵۵		۲۸۴	
۲۵۶		۲۸۵	
۲۵۷		۲۸۶	
۲۵۸		۲۸۷	
۲۵۹		۲۸۸	
۲۶۰		۲۸۹	
۲۶۱		۲۹۰	
۲۶۲		۲۹۱	
۲۶۳		۲۹۲	
۲۶۴		۲۹۳	
۲۶۵		۲۹۴	
۲۶۶		۲۹۵	
۲۶۷		۲۹۶	
۲۶۸		۲۹۷	
۲۶۹		۲۹۸	
۲۷۰		۲۹۹	
۲۷۱		۳۰۰	
۲۷۲			
۲۷۳			
۲۷۴			
۲۷۵			
۲۷۶			
۲۷۷			
۲۷۸			
۲۷۹			
۲۸۰			
۲۸۱			
۲۸۲			
۲۸۳			
۲۸۴			
۲۸۵			
۲۸۶			
۲۸۷			
۲۸۸			
۲۸۹			
۲۹۰			
۲۹۱			
۲۹۲			
۲۹۳			
۲۹۴			
۲۹۵			
۲۹۶			
۲۹۷			
۲۹۸			
۲۹۹			
۳۰۰			

نمبر شمار	موضوع	نمبر شمار	موضوع	نمبر شمار	موضوع
۳۰۶	انگریزی و اردو کا اطفال	۳۰۷	انسان کے جانوروں کی وضاحت	۱۱	انسان کے جانوروں کی وضاحت
۳۰۷	انگریزی و اردو کا اطفال	۳۰۸	انسان کے جانوروں کی وضاحت	۱۲	انسان کے جانوروں کی وضاحت
۳۰۸	انگریزی و اردو کا اطفال	۳۰۹	انسان کے جانوروں کی وضاحت	۱۳	انسان کے جانوروں کی وضاحت

انتساب

محمد بن کریم

محسن کائنات سید الکونین سر تاج اندیز حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ

الان عظیم محمد بن اکرم متوکلین رحمہم اللہ

جنہوں نے قرآن و حدیث سے سو فی تکامل کراصول فقہ اور فقہ کی صورت میں امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے پیش کئے نور اللہ فیروز ہم و وحلہم دار السلام

اور

اے عظیم اساتذہ کرام اللہ اللہ فیو ضلہم

کی طرف منسوب کرتا ہوں جن کی خصوصی توفیق و تربیت اور سایہ عطوفت کی برکات سے بندہ کو نور علم سے روشنی ملی اور تعلیم و تدریس اخصیاف کی سعادت نصیب ہوئی اللہ تعالیٰ صراط مستقیم پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

تقریر سے افشائی

از فقہ و سنا الکرامہ سنیہ الصلاف

فتح القراء حضرت مولانا قاری محمد اور رئیس صاحب ہونیا، پوزی مدخل

در جامعہ اور اعظمہ، جمیعہ مکان

ختمہ منک

بسم اللہ الرحمن الرحیم (الحمد لا ھلہ والصلوٰۃ لا ھلھا۔) بعد ۱

ایک اور فقہ کہ جانتے حضرت اکابر "کرد و شرح" کو علمی استفادہ کے لئے اپنی اپنی تفصیل اور اور غیر مفید ارشاد فرماتے تھے۔ طلبہ کرام کو تاکیدی جان تھی کہ وہ اور و شرح کو زیر مطالعہ رکھنے کی بجائے عربی تحریرات سے استفادہ کریں جن سے نہ صرف استفادہ پختہ ہوتی ہے بلکہ ذوقی مطالعہ پیر اور کمال و دماغ میں وسعت و خود اعتمادی بھی پیدا ہوتی ہے ان کے بغیر درس بنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس دور میں استفادہ، صلاحیت کے فقدان کے ساتھ لبا لبا بھی حاصل نہ ہوتی تھی جس طلبہ کرام کو اساتذہ کرام بھی براہ راست اپنی نوشتہ اور یادداشت سے کام چماتے ہیں۔ عربی شروع کے معاملہ سے گفتگو کریں۔ انا انی فی سلفہ و زبانی خبیثہ!۔ مسمیٰ محمد پر اس ذوق میں یہ پروا نہ ہے کہ خرمیں یہاں لاکھڑا کیا کہ نہ جو چیزیں پیچھے دفاتر ممنوعات میں بھی جانی تھیں اب ان کثرت و رکب خیال کر لیا گیا ہے نچہ بہت سے اکابر کے لکھے عربی کتب کی اور و شرح صفحہ ہام پر آ رہی ہیں کہ قصص عربیت پر عبور نہ ہونے سے قلوبہ علم کو نہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس بات کو بڑی غصت تصور کر جاتے ڈاکٹر طالب علم اور و شرح کے مطالعہ کے بعد اسے عربی کتب پر تسلط کرے۔ مالا جہد ک کلمہ لا یترک کلمہ کے مطابق بہت سی بہتر ہے۔ ورنہ اندیشہ ہے کہ علماء متقدمین کی اصطلاحات سے آج کا طالب علم ہی بے فائدہ ہو جائے گا اور ایسا آہ و کی میراث (و کتب) سے قطع ہی جاتا رہے گا۔

اپنی قبولیت پر شاد صدیوں سے خدا اول کلمہ علمائے امت کے مذہب و دین رہے وہی علم اصول فقہ کی چند پیو پیمائیں المرتبت "توضیح و تہذیب" کی شرح پر نظر کتاب مسک الصلح کی سلسلہ کی ایک نئی ہے۔ گرامی قد حضرت محرم جناب مولانا عبد الرحمن جانی اہدیت معالیم ایک تہذیبی و عقلی حضرات اساتذہ و گرام کے متعدد اور طلبہ کرام میں مسند عبودیت پر قائم عظیم سزا و مدرس ہیں ذوق مدرسی کے ساتھ فکر و بیان انکریم کی فصاحت کے بھی حامل ہیں۔ دارالعلوم کبیر والا کے ذمہ دار مدرسی میں ہزاروں طلبہ کرام میں مشکل ترین اسباق حاصل ترین انداز میں پڑھانے لگے، ہر دن پڑھتے تھے۔ ملکہ تعلیم کے

لکھارے طلباء کرام کا استقبال ہوتا تھا کہ جیاد اسحق حضرت استاد کے پاس جو اپنے میں سالہ دو تہہ رسی کے بعد جب سے جامعد دارالعلوم حیدر (شان) کو اپنی راجی راجی کا شرف بخش ہے ان کی شخصیت کا تعارف اسی حوالہ سے ہوا ہے۔ طلبہ کرام اپنی کتب ان کے پاس پڑھنے کے خواہش کرتے ہیں۔ وہ اہل و آفریدی ہیں اور میدان تدوین میں مجتہد و فعال وہ کتاب سے مرعوب نہیں ہوتے اور ہر کچھ کر پائے لے کی فضیلت ان پر صادق آتی ہے۔ توضیح و توفیق کی اپنے فن میں علمی حیثیت مقام مسلمہ امیوت ہے۔ اور حضرت علامہ رحمہ اللہ مروجہ کی جولانیان کتاب کو تسلیم کرنے کی بجائے مزید دقت نظر کی راہیں یاد دہانی ہیں۔ جس کو تادم خدمت حضرت جانی صاحب دست کاظم کے والدہ گرامی نے اپنے بزرگ بد مقام و عظمت اور زندگی بھر کے تادم نگہ پر کے کلام سے ایک جلسہ اشعار یا ہے کہ تادم دہانی کی شرف تو "جہن" کا مقام نہ تھی۔ یہ۔ ایتہ امسال میں جب دارالعلوم جامعات میں تھیں اسباق کا مرحلہ تادم تادم اساتذہ کرام پر نظر دوڑی پڑتی ہے کہ ان کی تربیت کی سبب کس استاد کو دی ہو گی۔ اساتذہ کرام ان پر خود کو اٹھانے کے لئے از خود تادم نہیں ہوتے۔ اسی گرتی ہوئی علمی فن کے خاطر میں دیکھ جا سکتا ہے کہ طلبہ کرام بھی اس کو پھیل سکتے تصور کرتے ہیں۔ اس ناکارہ کا ہاتھ نہیں ڈیپل ہے اگر وفات اللہ اور العریہ پاکستان کے تادم کے تحت تادم کی پاندی لانی نہ ہوتی تو شاید بہت سے تادم اس کو تادم سے ہی خارج کر دیں۔

حضرت اللہ کی جانی صاحب زید محمد نے اس چیز کو محسوس کرتے ہوئے اس کو اردو کے لباس میں متعارف کرا کر نہ صرف یہ کہ اپنے فخر علیہ کورس گاؤ کی چار چواری سے نکال کر محسوس دنیا میں پیش کیا۔ جوان کے ذوق تادم رسی کے اعتماد کی دہائی ہے۔ بلکہ وہ طلبہ کرام جو ان سے برواست استفادہ نہیں کر سکتے، وہ بھی ان کے نظریہ میں جیامی تادم سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں ان کے لئے بھی اچھی صورت پیدا کر دی۔

جامعد دارالعلوم حیدر کی مسئلہ بحث کو رہتی بننے کے ساتھ اس وقت وہ علوم عقاید میں بھی اپنی اہم ازاندہ ستری سے طلبہ کرام کو فائدہ پہنچا رہے ہیں نیز جامعد میں ان کے آنے کے تین سال بعد ان کو شخص فی الفہم کا حشر تادم ہوا اس میں بھی ان کا عمل ذکر مدہ ہے۔ یہ تادم اللہ کی تادم و طبیعت کی دلیل ہے کہ ان کے افکار طیبہ دہی کاہ تک مدہ دور بننے کی بجائے علم کے ذریعہ ایک مشفق استاد کی حیثیت سے

"تادم تادم را کافر . کلام را راجعاً"

کے طور پر حضرات اساتذہ و طلبہ کرام کے لئے "مسک شیخ" ثابت ہو رہے ہیں۔ استفادہ کرنے والے حضرات امید ہے کہ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ

تادم تادم کہ خود ہوید نہ کہ مظاہر ہوید

مخدومہ اعلیٰ شیخ المشائخ حضرت مولانا مفتی محمد صدیق صاحب دامت برکاتہم العالیہ
محترمہ در سر نذر اعلیٰ مکتبہ شریعہ مظفر گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ تھیں اعلیٰ نعلی علی رسولہ الکریم اما بعد

کہہ دینی اور با استعداد اساتذہ کرام پر یہ بات غلطی نہیں ہے کہ جو نسخہ و تصنیف کا کوئی نسخہ یا فہرست اور کیا مقام
مائل ہے۔ مصر حاضر میں اصول فقہ کے فن میں زبردستی کتب کی یہ آخری کتاب ہے، نتیجہ کوشش و محنت کہتے ہوئے
خود مصنف نے اس کی شرح لکھی جو اس مکتبہ میں ہے اس کے بعد طبع و نشر دینی نے جو کہ دوسروں کی کمائی پر گذر مادات کے عادی
ہیں، اپنی عادت کے مطابق اس کی شرح لکھی اور بعض مقامات پر شرح کی بجائے ”تجربہ“ کر کے کتاب کو حیرت انگیز شکل بنا دیا۔
قدیم زمانہ میں اگرچہ اس کتاب پر حواشی درج کیے گئے اور اس کی شرح بھی لکھی تھیں لیکن مصر حاضر کی طباعت جو کہ
طوائف سے متفرق و محنت مشاق سے خائف ہیں ان شروع و غیرہ سے کما حقہ استفادہ نہیں کر سکتی تھیں جبکہ اردو زبان کے درواج
نے ان طباعت میں حیرت انگیز پسندیدگی پیدا کر دی۔ ضرورت شدید ہو گا تاہم اس کا اردو زبان میں اس کتاب کی شرح لکھ کر ہماری
طرح کے طلباء اور اساتذہ کرام کیلئے بہت سودا کی جائے۔

حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ (ظاہر و باطن) کی تفسیر قرآن مجید کا مجموعہ اگرچہ جامع دین میں شائع ہو چکا ہے لیکن اس کا عملی مشکل
مقامات کیلئے کوشش نہیں ہے۔ عزیز حاضر مولوی عبد الرحمن جانی نے شرح لکھ کر اس ضرورت کو پورا کر دیا ہے بلکہ طلباء اور اساتذہ کرام پر
ادبی حکیم کیا ہے میں نے اس شرح کو ذوق و آفرین کیا ہے اور کمالی صفا و نوری کی نشاندہی بھی کی ہے اور اس کا نام ”مسک الطبع“ لکھ کر
”مفہم و علوم“ جو بزرگ اسے یہ قوی ہے کہ یہ کتاب علم کیلئے ایک قابل قدر حدیثیات اور فقہی تبدیلی سے مستفید ہے۔

محمد صدیق

۱۴۲۳ھ

راے گرامی محمد دوم العلماء و الخطباء استاذ العلماء حضرت مولانا غلام یحییٰ صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث دہریہ جامعا اسلامیہ للہیات تونسہ شریف

حاضر مضاء مضبک

انتخابی فرحت و خوشی کی بات ہے کہ عزیز مولانا جامی صاحب زید کھڑے وجہ عالیہ کی مشکل ترین و ادق کتاب توحید مع التعلیق پر قلم اٹھایا ہے اس سے قبل ایسا کلمہ و جامع شرح نظر سے نہیں گذری عزیز جامی صاحب میرے لائق و قابل احترام و خدمت میں سے ہیں اور دارالعلوم کبیرہ والا میں میری زیر نگرانی سولہ سالہ رہیں کرتے رہے ہیں انہ تعالیٰ نے ان کو زبردست ملکہ تفہیم و طلبہ میں مقبولیت عطا فرمائی ہے قبل ازیں تعمیر ”مہرا بیہ“ اور توحید علیہ عز و جہ صوفی کی تصنیفات علمی ملتوں میں شہرت حاصل کر چکی ہیں۔ میری دعا ہے کہ اللہ علی شانہ مسک الخ کل التوحید و التعلیق کو بھی اپنی بارگاہ میں قبولیت تامہ عطا فرمائے اور مصنف مصروف کیلئے دارین کی ترقی و سر فرازی کا ذریعہ بنائے (آمین)

بند اعظم یحییٰ علی منہ

جامعہ جامعا اسلامیہ للہیات تونسہ شریف



راے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب صابر مدظلہ

شیخ الحدیث جامعہ عربیہ الخفاب لبنان

باسمہ تعالیٰ

یہ معلوم ہو کر خوشی ہوئی کہ برادر محترم مولانا عبد الرحمن صاحب جامی نے ”توحید مع التعلیق“ کی اردو زبان میں شرح لکھی ہے۔ بٹا، اللہ بہت انجی شرف ہے اور از تجہیں و تخریج ان کا معلوم ہوتا ہے ہر دور میں علمی کام ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے خوش نصیب ہیں وہ علماء جن کو ایسے عظیم کاموں کی توفیق میسر ہوئی بخدا ان کے برادر و مصروف بھی ہیں مگر ہمیں کے ساتھ ساتھ تصنیف تالیف کا بھی وافر ذوق شوق ہے طلبہ میں شہرت یافتہ ہیں جن تعالیٰ شانہ ان کے علم کمال میں کمال کمال عطا فرمائی فرمائیں (آمین)

بند اعظم محمد یحییٰ صاحب صابر مدظلہ

دارالحدیث جامعہ عربیہ الخفاب لبنان

رائے گرامی امام العصر والٹو حضرت مولانا محمد اشرف شاد صاحب زید مجدہ

بہتم جامداشرف بانگوہ خانہ اہل

بسم اللہ العظیم

جامدا اہل علم۔ بندہ نے سرسری طور پر مختصر وقت میں محترم مولانا عبدالرحمن جامی صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم جمہوریہ کربلا کے "مسک المصباح" کو چند مقامات سے کچھ ملاحظہ تحقیق و تفتیش کے ساتھ تحریر فرمایا ہے۔ تمام فہم اور سلیس اردو کے ساتھ مل فرمایا ہے۔ آپ نے کئی سال دارالعلوم علیہ کبر والا میں توجہ و توجہ بڑھائی ہے مشہور استاد ہیں۔ اس واسطے یہ شرح مصنفین کے لئے افتاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ آپ کی اس محنت و کوشش کو قبول فرما کر صدقہ جاریہ بنائے (آمین) اور اہل علم کے اہل شرف قبولیت بخشے آمین۔

قطار مارکر

محمد اشرف شاد، اشرف آباد

جامداشرف بانگوہ خانہ اہل

۵

رائے گرامی استاذ العلماء حضرت مولانا محمد اشرف صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم کوٹ داو

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ و الصلوی علی رسولہ الکریم۔ اعا بعد

"توضیح بانگوہ" اصول فقہ میں نہایت سلیقہ اور مشکل ترین کتاب ہے جسکو سمجھنے کے لئے سلیقہ و مطالعہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

مولانا عبدالرحمن جامی صاحب جامی نے اسی اردو شرح تمام "مسک المصباح" کی شرح و توضیح و تفسیر لکھ کر اس دور کے سہولت پسند طلباء پر احسن عظیم فرمایا ہے۔ امید ہے طلباء کرام اس کی قدر کریں جسے مولف موصوف نے اس سے پہلے بھی بعض مفید ترین شروحات لکھی ہیں جن کو کھلوانے انھوں نے لکھا ہے مثلاً خود علیہ برائے ترکیب اور تفسیر میں تہذیبی تفسیر۔

وہاں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو اصل کی طرح قبول فرمادے اور مولف کو سہولت اور جملہ مصلحتیں کو کھلا دے

العبد المذنب محمد اشرف

دارین نصیب قرائے آمین رب العالمین۔

جامدا مظاہر العلوم کوٹ داو

۶/ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۵ھ مطابق ۲۵/ جون ۱۹۰۳ء

رائے گرامی مناظر اسلام حضرت مولانا مسیر احمد صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث و الشیخ جامعہ اسلامیہ باب العلوم کمروڑ پکا

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ محمد و سلم علی و سلمہ الکرم

اوپر: "المعراج و التوحید" وہابی الہ وئی الاسلامیہ کے نقاب کے مطابق جسے فضلی آفری کتاب ہے جو عمل عبارت اور مقاصد کتاب کے اعتبار سے مفتق زین ہے۔ اب تک اس کے چند حواشی لکھے جا چکے ہیں جن میں سے بعض میں بہت غلط ہے، بعض میں بہت انتقاد ہے۔ جس کی وجہ سے اس ترجمہ کو ہم دو معراج کوئی کے ترجمانے میں بہت دقت و محنت کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔

الحمد للہ وہی العالمین۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت الامام شیخ الحدیث حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب جانی کو فیض خاص سے نوازا۔ انہوں نے تو معراج و توحید کے ایک مستند بہ صبر کی نہایت عمدہ، عام فہم۔ آسان زمین ایسی شرح تحریر فرمائی ہے جو معتدل ہے اور خلافتِ مسلم انتقادِ کل سے پاک ہے جس میں تنقیح عبارت، عمل عبارت و توضیح افراض۔ اور عمل مقاصد کا کلیں ادا کیا ہے۔ غارِ قناتِ رانی کی طرف سے جگہ بہ جگہ متن پر اردو کے کئے اعترافات کے عبارات کا احترام بھی کیا گیا ہے۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو بخلافہ و خیر الناس قبولیت تا سر عطا فرما کر اس کے فضی کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے عام و عام کرے۔

فظا و السلام بحکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ

مسیر احمد غفرلہ۔ استاذ الحدیث و الشیخ جامعہ اسلامیہ باب العلوم کمروڑ پکا

راے گرامی پیر مریت حضرت مولانا محمد نواز صاحب مدیر جامعہ خفیہ قادریہ صادق آباد ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ محمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

الحاجد: دوسرے موضوعات کی طرح اصول فقہ کی خصوصیت علی غلظہ علم اور سہاگہ کے درمیان مرتب نہیں تھا کیونکہ عربی زبان کی ادنیٰ زبان کی وجہ سے اسلام عرب سے نکل کر ہمیں پہنچا اور عرب دھرم کا انقطاع اور دھرم حضرات عربی میں غلطیوں کا ارتکاب کرنے سے تو بڑے علم پرست و غیور معین کے لئے انہیں علم میں سے قید علم اصول فقہ سے جس میں فقہ کو سمجھنے کیلئے اصول و ضوابط بیان کئے گئے ہیں یہ علم انتہائی مفید علم ہے پروردگار کے علماء نے اس میں بڑی مفید کتب تصنیف کیں یہی کتب میں سے ایک کتاب توحیح تورات ہے جو اس میں کتب کا مجموعہ ہے علامہ صدر الشریعت نے لواء تنقیح الکیمی پیراں کی شرح توحیح کیمی پیراں نے انتہائی اعلیٰ شرح توحیح لکھی یہ کتاب مرصعہ و زبدہ ہے اس میں یہ کتب غائب شدہ الہی مجال وقت و جدید کے طلبہ کو پڑھائی جاتی ہے اور انتہائی اعلیٰ لکھی جاتی ہے اور شرح نہ لکھنے کی وجہ سے طلبہ کو بہت مشکل پڑتی تھی برادر م حضرت مولانا عبد الرحمن مدنی نے ان کی شرح لکھ کر کافی حد تک طلبہ کی الجھن دور کر دی ہے مولانا اہتمام تنظیم کے اعتبار سے طلبہ میں مقبول میں انکی مختلف شرح میں بھی نمایاں ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ اس شرح کو محکمین و محکمات کیلئے ہدیہ بنائے اور مولانا کی کاوش کو قبول فرمائے۔ آمین۔

فتاویٰ الامام محمد نواز صاحب مدیر جامعہ خفیہ قادریہ صادق آباد ملتان



راے گرامی جامع العقول و المستقول حضرت مولانا شبیر الحق صاحب مدظلہ

استاذ اللہ بیت جامعہ خیر المدین ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم ○ محمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

برادر محترم حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب زید مجدہم نے اصول فقہ کی اہل اور مشکل عربی کتاب توحیح تورات کی دور میں مفصل اور آسان شرح لکھ کر اس کتاب کے کچھ اور بھانے کا کمال مکتوب بلایا ہے؟ یہ شرح محکمین اور محکمات کیلئے گمراہی دور علمی خواندہ اور محقق ہے فاضل محترم زید مجدہم نے اس شرح کے ذریعہ دور حاضر کی ایک بہت بڑی کمی ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ فرما جزاء فی دین جمیع المستفیدین۔ و رحمہ اللہ عداۃ اعدائنا؟

نبی العبد المذنب نعیم الحق شبیر الحق

مدیر جامعہ خیر المدین ملتان

رائے کرامی مخدوم الطاہر حضرت مولانا مفتی محمد اویسی صاحب زیر مجاہدہ

مفتی محمد رفیع الرحمن صاحب مدظلہ العالی

— الخاتم حسن ابراهيم بن احمد لله وكفى رسوله على عباده الدين مصطفى

[illegible]

انتھراپیو اور کمپنیاں جو ان کے لیے

نہاں ہوا وہ دنیا کی بہترین اور گہری بات



مرنے کے سرائی فتح الامیر زمین حضرت سولانا با داؤدا احمد صاحب زید مجتہد

وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى

استاذِ محترم حضرت مولانا عبد الرحمن جانی مدظلہ العالی ہرگز انکلی کے قابلِ خدمت میں افواہ و طیغ کا یہ نشان نہ دیکھتے ہیں۔ حضرت مولانا توحید الرحمن کی اسی تقریر سے جہاد کے معنی میں کیا نہیں ہے اور ان استغاثہ و تہذیبیاتی و دانشی کتب خانے کی بنیاد پر کئی چیز ہے حضرت مولانا زہرہ لہاری سے کہ جہاد سے تقویٰ کا کہنے فرمایا اور حضرت مولانا کی یہ تصنیف تقریف و توصیف کے لائق خدمات ہے یہ نیاز ہے۔ اللہ تعالیٰ حضرت الامدادی کی یہی ساری خدمات کو تسلیم و تحکم سے قبول فرمائے اور اگلے تمام خدمات کیلئے منیہ سے مفید تر فرمائے اور اس ضمن میں مزید علمی خدمات کیلئے سہولت فرمائے۔ آمین برب العالمین۔

القرآن الكريم

دعای نزل عامه که از حضرت محمد (ص) مروی است

رائے گرامی عمدۃ المحدثین حضرت مولانا اللہ بخش ظفر صاحب مدظلہ

استاذ جامعہ خیر المدائن دہلی

بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ والصلوة والسلام

تذکرہ: ترقی کے لئے دور میں جس طرح عصری علوم کو فروغ دینے کیلئے جدید آلات (کمپیوٹر وغیرہ) کا استعمال مستحسن قرار دیا گیا ہے، بلکہ وقت کی ایک ضرورت سمجھا یا گیا ہے، اسی طرح عربی و فارسی کتب میں درجیت رکھنے والے اسلامی علوم کے برابر روز کو کھینچنے کی خاطر ان کی اردو شروحات کی ضرورت بھی محسوس ہو رہی ہے، یہاں تک کہ عربی کتب کی مخطوطہ و منقش ترین عبارت کو آسان الفاظ اور، نوس زبان کے ذریعے حل کیا جاسکے۔ اس سلسلہ میں توضیح اور انکی شرح کو مع اصول فقہ میں اعلیٰ معیار کی کتب میں اور اسلامی مدارس میں داخل نصاب ہیں۔ لیکن معلق ہونے کے باعث طلباء کو براہ کیلئے کھانا پانے و شہار اور کھنکھن مرطہ تھا، اور کثیر حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب جاتی و ظہیم شیخ الحدیث جامعہ مدنیہ دہلی نے انکی اردو شرح لکھ کر طلباء کو گرام پر بہت بڑا احسان کیا ہے، کتاب مذکور کے بعض مقامات دیکھنے سے محسوس ہوا کہ جس قدر یہ شرح طلباء کیلئے مفید ہے، اسی قدر اساتذہ کرام کیلئے بھی ملتی معلومت سے بڑھانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی اسی کاوش کو بڑا و درخشاں اور ثمرانیت سے سرشار فرماتے ہوئے آخری نجات کیلئے ذریعہ بنائے آمین۔
المدافعیات آخری اللہ اہم سعید اللہ جلی القری من

جامعہ خیر المدائن دہلی

تاریخ: ۱۰/۱۰/۱۳۶۵ھ

شرف (۳) اولیٰ کان حضرت اقدس مفتی عبدالقادر صاحب فاضل حدیث دارالعلوم کبیر، الہی کی قدر پر، مقرب ہو گئیں، جن سے اس توحیف کوئی اثر نہ تھا۔ مولانا مفتی نے انکو مدد فرمائی تو مانتے، مگر ایک کالی سب کرلی جو بعد میں صبر بردار اور درست احباب کو خوشیت نہ آکر اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔ توفیقہ کے دس برس واپس پیدا ہوا کہ تفسیر عظیم ہو، اللہ علیہ کی طرح ان اس کو بھی کتابی شکل دے کر شائع کر دیا جائے تو ان شاء اللہ ہر مطلبہ کے لئے، نفع کا ثبوت ہوگا۔ یہ سال کی کتاب ہے۔ بعد ازاں حضرت محمد اللہ اب پتھر فریب اور آسان ہو گئی ہے۔ خصوصیات، اختصایات عرفہ میں اس وقت دل شایب کا التزام کیا گیا ہے (۲) طلبہ ثلاثہ میں ہمارے نے فکلی زہر کا اشتہام کیا گیا ہے۔ (۳) شرح توحیف کی مہارت کی تصدیق کر کے برصغیر فرض شایب کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ (۴) مدارج تنہائی کے عارضہ صبر اللہ جیہ پر جو ملاحق التزامات کئے ہیں، شرعاً نہ، حاشیہ نہ، دینی میں تبصرہ کے عنوان سے ان کے جذبات عرض کئے گئے ہیں (۵) نفس مہارت کو عمل کرنے کی وحش کی کمی زیادہ غیر قابل اور خارجی مہارت سے حتیٰ التوحیف اعتبار کیا گیا ہے تاکہ طلبہ انجمن محسوس نہ کریں۔

شہر

غوثی کے ان مقامات کے مطلق ہر میں ایک بار پھر اپنے اچھائی مفتی، سرہنی، والد گرامی حضرت اقدس مفتی محمد صدیقی صاحب دارالعلوم علیہا کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنی مصروفیات و بوجہ ان سال کے ہر جو دن فرحت کے سبب کو بالا شہاب سے مظہر فرمایا اور اپنے قیمتی مشوروں سے نوازا اور کتاب کا نام، مسالیح خود توحیف، لفظ فاعل اللہ احسن الجزاء، مناسباً، اپنے ان عظیم متفہنین اساتذہ کرام اور کارین علم، نظام دامت برکاتہم العالیہ کا یہ حد معنوں ہوں جنہوں نے اپنی کتابوں و مصروفیات کے ہر جو دینی قیمتی راہ، تحریر فرما کر بخود ہی حوصلہ افزائی فرمائی۔

نصیب اچھائی، مفتی، پروتار شخصیت، گرامی، حضرت قادری محمد اور کس صاحبہ و کچھ نام (مدیر جامعہ دارالعلوم دہلیہ، مکان، کاشانی، شہر، دہلی) جنہوں نے افتتاحی کلمات مبارک تحریر فرمائے، روز روزی قرآن، جسو اللہ علیہ، احسن الشجرہ، لسانہ ان تخلص معانیوں کا شکر گزار کرتا ہوں جنہوں نے اپنی افاضات سے اور قیمتی مشوروں سے نوازا، خصوصاً اور کرام گرامی، حضرت مفتی مولانا شاد احمد صاحب، زیہ کچھ مدد پر، دارالعلوم کبیر والا اور صاحبزادہ، محرم حضرت مولانا سراج الحق صاحب، زیہ کچھ، امتداد اللہ حدیث دارالعلوم کبیر والا اور زیہ کچھ، حضرت مولانا مفتی محمد ناصر صاحب، رئیس دارالعلوم، رئیس مکان، زیہ کچھ، صاحب، ان عزیزان کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اس مسودہ کی، یہ مجموعہ قطعاً و تہذیب، کمالات، کچھ، جسک میں تبدیلی فرمایا، خصوصاً، زیہ کچھ، مولانا محمد مرلیکین، مولانا کاشانی، شہر، دہلی، جن کی تحریک

وعدا ان اور دن رات کی محک دور کے بعد یہ شرح تکمیل کے مراحل تک پہنچی اور اپنے استاد کی مجلس دوست پر اور ام المومنین اللہ بخش صاحب زیہ کچھ کا یہ حد سکون ہوں جنہوں نے شب درود کی پوزنگ کے لئے فتوٰی فرمایا اور جناب مولوی عبدالرحمن صاحب محترم جاسو دار العلوم رحمہ اللہ اور جناب راقی صاحب اور شیخ منور احمد صاحب کا بھی شکریہ ادا کر ضروری نکلتا ہوں جنہوں نے ان رات محنت کر کے کتاب کی کمپوزنگ مکمل کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزا دے اور خیر وعدہ فرمائے اور آخرت میں اس کا سہل طے فرمائے۔ آمین۔

عزراشی!

آخر میں گزارش یہ ہے کہ الانسان عرکب من العظام النسیان چنانکہ کتاب انجائی در حق ہے اس لئے قوی امکان ہے کہ بندہ سے تعبیر میں یا سمجھنے میں آگہی نفعی ہو گئی ہو اس لئے قارئین کرام سے التماس ہے کہ بندہ کی لغزشوں سے درگزر کرتے ہوئے مطلع فرمادیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔ خداوند قدوس سے التماس ہے کہ اس تحریر پر خوشنویس کو قبول فرما کر قوت آخرت عطا کرے۔ آمین۔

مہاراجن جانی

معلم دارالعلوم اشرفیہ ملتان

۲۰ مئی ۱۴۳۵ھ



تفصیلاً کا اصطلاحی معنی :- (۱) سحرۃ النفس بالھا، المعصیۃ عند الشریف حقول من الامانی ضعیفہ۔ یہ تعریف عام ہے مگر ملاحظہ
اعلم فقہاء علم الوجدانیات (اخلاق) سب کو شامل ہے (۲) علم بعض النعمان معربہ النفس، حادوا معصیۃ من نعمان (۳)
جسیری تعریف متقون من الشاکی ہے جو اعلم و اعظام الشریعۃ بالقریبۃ اھلۃ من النعمان تصدیقہ۔ شرعی کی قید ہے (۴) غیر
شرعی مانع نہ رکھے وغیرہ کی قید سے احکام صالحی مانع ہو سکے ہول سے قربان، دہشت، وجہان، قیاس، مادیات :- (۵) بالتفصیل
یعنی بعد از اشد (۶) امام حسن عسکری نقی کا تعریف کرتے ہیں : عرض من مدنیہ و انتہی الی العقیقہ۔ حد تقوی کا بیان۔ جو
علم بقواعد اخلاقیہ جو اصول الی علم علیہ العقیقہ۔۔۔۔

(۲) موصوع: (۱) کلی اربابہ و انکسار مت۔ (۲) دلائل و وجوہ سے مراد: (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس۔ (۵) مرنے سے مراد: واجب (۶) عند اب (۷) اصحاب (۸) مکرمہ تحریر (۹) تخریص و تخریج (۱۰) تراجم

(۳) غرض و غایت۔ دو قسم ہے (۱) عمومی (۲) خصوصی، حصول معاوضۃ الدار، بین۔ دوم۔ اطلاق عقلی مابعدہ الفکر۔۔

(۴) واضع اصول فقہ مشہور قول کے مطابق اولیٰ من دون اصول الفقہ امام اہل فقیہ یعنی کسی دوائے یہ ہے کہ
مذہب اول امام ابوحنیفہؒ ہیں۔

ترجمہ المسکو الفصحی، دہلی اشعر میں یہ دو کتابیں عرصہ ہوتی ہیں جن میں فی الحقیقت یہ چار کتابوں کا مجموعہ ہے جن کی ترتیب یہ کہ اس طرح ہے۔ توحف توحیح کی شرح ہے توحف شرح ہے توحف کی تصحیح موصی ہے واما ترجمہ اسوہ کی کتاب اصول ہدائی سے اصغر ہدائی کے سوا کتب علامہ غلام علی دہلوی ہیں۔ توحف توحیح دونوں کے تصنیف و تالیف و تالیف ہیں توحف کے مصنف علامہ غلام علی دہلوی ہیں جن کی تصانیف کے علاوہ حالات ذکر کیے جاتے ہیں۔

مختلف اصولی بزدلی کے حالات: نسب علمہ فرما اسلام جو احقر میں بن محمد بن حسین بن عبد اللہ بن ابی طالب نے انتقال فرمایا وہی شخصیت کثرت کونسانیت میں لے ہوئی مہراز اسلام کی نسبت اب انیسویں کو بنی تصانیف میرا احقر۔ آپ نے بنی

لانا کہ جسے آپ نے، اس میں ایک ثنائی لفظ عالم دین ہے و تہائی؛ چنانچہ اس سے بھی سناظر و مبادی کرتے غالب آجاتے تھے اس نے بہت سے علماء کرام ثنائی و سبک بتائیں۔ یہ صورت حال دیکھ کر اس دور کے علماء و محدثین کرام کے پاس سے ان سے درخواست کی کہ آپ اس سے نظر و تحریر کو لوگوں کے اصرار کے جدا آپ سے یہ علم کے پاس رکھیں گے اس نے، مثنائی کے لفظ کی بنیاد پر، بانی کے کہہ کر رے لفظ صاحب نے ایک ماہ میں قرآن پاک لفظ کار و زبان پاک لکھا کر کے تھے آپ نے قرآن پاک کا لفظ کر لینا تو اہل علم کیلئے نہیں ہے ہم سرکاری رجحان کا حساب کتاب اس میں: و سال کی آمد و رفت کی تفصیل تحریر کی جو میرے پاس لایا بھی پڑھا کرنا دیکھوں نے ایسا کر آپ نے اس میں جو کوہ و کمر اسکان میں متعلق کرنا و خود ہی پڑھا لکھنے کے لئے چھ ماہ بعد، اس آسرا میں دیکھ کر خوشگوار رجحان عام میں لفظ پاک لکھنا و لفظ عالم دین سے علم شرم سے پائی پائی، جو سب لوگ جہاں ہو گئے آپ کی تعظیمات میں سے اصول بروی آپ کا بھی ٹانجا کرے و ذلت جادو ب ۱۸۸۷ء کو ہوئی، مگر کرم میں فرق ہوئے۔

مؤلف متبیح، توضیح، ”نام و نسب“ عبد اللہ بن مسعود بن داؤد الشریعہ کورین احمد صدر الشریعہ او کبر لقب مصنف صدر الشریعہ و مفسر مسلمہ سب صحابی رسول حضرت محمد بن صاحب سے ملے اپنے وقت کے امام بن محمد و معتزل و معتزل محدث عظیم الفیہ ہے مثلاً: تفسیر، مناظرہ، حدیث، و فقہ انکشاف، ادب، و کرم متفق و غیرہ کے تہ عالم تھے جو مل نہیں اپنے ہر احمد بن الشریعہ و دیگر علماء کرم سے کی آپ کا نام نہ ان میں قانون تھے سلا بعد عمل فطرت و زلال آپ نے نہ خود میں منتقل ہوتا رہا آپ کے بعد احمد کرم و الشریعہ ان کبر کے لقب سے موسوم نہ کیا کہ آپ کو صدر الشریعہ لافتر نے لقب سے نوازا گیا واقعہ، علامہ لقب الدین، زلی آپ، کرم مصر، تھے اور مشنات میں یکا، و زکار تھے۔ انہوں نے ایک مرتبہ علامہ صدر الشریعہ سے کسی مسئلہ پر جو دیکر، چوبیس لکھ آپ نے کیا یہ وہ وہ نام لکھنا عام مولوی مہدک شاہ و دیکھا کہ جا کر میں کاروری میں آرا گیا وہ پہنچے علامہ صدر الشریعہ نے اپنی کتاب افکار شہادت پڑھ رہے تھے پڑھانے کا ارادہ کیا تھا کہ ”معتزل“ کی تہی کرتے تھے کہ شادی کی، تفسیر مہدک شاہ، و امام ہدای و کھٹا لکھا کہ یہ فقہی عالم نہیں لکھتے، کاشعہ ہے اس کے مقابلہ میں پوزیشن تھیں، و شہر شادی ہو کی کہ نہ چھوڑا، اسی نے بات مان لی اور مناظرہ بکا و ادو تک کر دی۔

تفصیلات شہرین و دیگر توضیح متبیح، المقدمات از رجحان سب الشریعہ کتاب الکاف و غیرہ و وفات ۱۸۷۷ء میں ہوئی اور بغداد میں آپ کا مزار ہے۔

مصنف متبیح، ”نام و نسب“ لقب عبد اللہ بن، مسعود بن کریم شہزادہ، و مفسر ۱۲۷۷ھ میں تھا، ان میں مقدس نے خراسان

شہادات ہوئی۔ ہندو ہی سے تحصیل علم کا شوق تھا بعض حضرات کا یہ ان ہے کہ تھکڑا ہی بہت فی حقے مگر بعد ازاں جہد سنی و سنت
و خالو کتب میں سابق القایات تھے۔

خواب ایک مرتبہ انہوں نے خواب دیکھا کہ ایک فیر ستاف شخص کہ اپنے سہرا میں آؤ راہبر کر کے آئیں میں نے
جواب دیا جانی میرے پاس تفریح کیلئے وقت نہیں ہے میں فوجی طالب علم ہوں بہت کا شوق ہے۔ دو کتاب نہیں سمجھ سکا وہ
فہم چلا گیا تھوڑی دیر بعد پھر وہیں آ گیا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد کہ جناب آپ کو حضور ﷺ کا انفر مار ہے
جس گھر کر اٹھا روز مجھے پاؤں پل پڑا شعر سے باہر ایک جگہ و کمر درخت تھے اس درخت کے نیچے سرکار دعا حضرت علیؑ اپنی جماعت
کے ساتھ تشریف فرما تھے مجھے دیکھ کر قسم آ میرے جوش فرمایا میرے آپ کو بار بار بلایا آپ نہیں آئے میں نے عرض کیا مجھے
معلوم نہ تھا کہ آپ بار بار رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غبات کی شکایت کی آپ نے فرمایا اے شخص میں نے نہ کھوا
آپ نے لعاب دیاں میرے منہ میں ڈال دیں اور دعا کے بعد فرمایا کہ جو نہ بد فری کے بعد اپنے استاد کے دربار میں پہنچے انکا دور
کئی علمی اشکالات کہے ساتھ میرا خیال کیا کہ یہ جی ہے اس کے اشکالات بے سود ہیں مگر ساتھ سمجھ گئے انہوں نے یہ بدل کیا
ہاں سعد انک المجرم غیریک فیما مضی : آں تو ماضی والا سمجھ نہیں بد کوئی اور محسوس ہوا ہے۔

تحصیل علم : مختلف علماء کرام اور اصحاب فہم و کمال سے علوم و فنون کا استفادہ کیا جن میں سے علامہ محمد العبدین الدینی اور
نصیب الدین دہلوی قابل ذکر ہیں بعد ازاں درسی و تدریسی میں مشغول ہو گئے اور عقولان عرب میں آپ کا تکرار و تکرار
ہونے لگا جب آپ سند مدرسہ پر بطور افتادہ ہوئے تو بیشتر ان اشکالات علم نے آپ کے چشمہ فہم سے سہاٹی حاصل کی وہیں
و تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف کا ذوق بھی ظاہر ہوا آپ نے تصنیف کی سے جب آپ نے تشریف زنجانی تصنیف کی
آپ کی عمر صرف سولہ برس تھی کچھ شاعر بھی کہتے تھے۔ عمارہ کوئی کا قول ہے کان کن حاسن و زمانہ لمرہ العیون مثلاً فی
الاعظم والا عیان آپ کی قابلیت و وسعت علمی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ آپ کے تالیف سید سند شریف جرجانی بھی
آپ کی کتب سے استفادہ کرتے تھے عرب : آپ کا آثار عرب تھا کہ بڑے بڑے جابر بادشاہ بھی آپ سے استفادہ کرتے تھے۔

واقعہ : ایک روز تیمور بادشاہ نے اپنا کوئی کام کسی ضروری کام کہنے بھیجا اور اس کی تعمید کیا کہ یہاں بھی تمہارا گھوڑا تھک چکا ہے
و ہاں اس کا بھی گھمڑا ہل جائے اس پر سوار ہو جانا اتفاقاً کہاں سے صمد کو سوار کی ضرورت ہوئی وہی علامہ تھکڑا زلی خیمہ زان تھے
اور ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے جان کر ایک گھوڑا کھول لیا علامہ کو یہ چلا تو غصہ کیا جو مجھے دورہ صمد کی چٹائی کر
تھک لایا قاصد نے تیمور کی دربار میں جا کر شکایت کی یہ بیان غصہ سے تیمور تیمور میرا کت رہا اس کے جھکنا کر کوئی اور ہو

وشرہ کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر رزق اور اجر دیتا ہے کہ تو اس کو دین کہا جاتا ہے۔ اور بایں حیثیت کہ شارع طبع السلام نے اس کی افلاہ کرائی ہے اس کو ملکہ کہا جاتا ہے: **الغیر**۔ تانیہ: ان فرجے شتق من الغیر ہے لغوی معنی بیاختیاری جمعہ الفرس کھڑے کی پیشانی پر سفید لکھا جھاری معنی بڑا شیخ و معروف چیز ذرا باب مع مصدر غررد غرر بصورت سفید رنگ والا ہوتا اور اباب غرر مصدر غررد و اکثر کرنا اور اباب غرر با خبر کرنا تا خبر کرنا ہوتا **بخطاب** کا معنی بتوجہ الکلام نحو الخیر لاولیاءہم بکرام کو بھی کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہو مطروح جمع فرار کی لغوی معنی شراغ **بالحدیث** غنیہ: شتق من الحف ہے لغوی معنی احوال جانی الرجال اباب مع مصدر غرر معنی ہوا والا ہوا بحر مطلق میل میں مستعمل ہوتا ہے مسلم کو خفیف کہا جاتا ہے۔ کیونکہ واکل عن ابی اہل الی الحق ہوتا ہے یہاں سے مراد ملکہ الیٰہ عن ابی اہل الی الحق ہے **بالعصۃ** بمعنی السملۃ آسان اباب مع ملکہ و بختش کرنا **بالضعف** بمعنی سارت **بالضعف** شتق من بارسوخ اباب غرر معنی تڑ جانا منبسط ہوتا: **الاحصاء** بنیاد بنیاد **بالضعف** بمعنی شتق من اشموز اباب غرر کا جائز ہونا **بالجہاد** معنی مبارات۔

حل ترکیب۔ اصول الشریعہ حکم کا مفعول ہے فروع الخفیہ رفع کا مفعول ہے کہنہ: تباہیۃ الصوت کا اسم اور واسیہ الاماں غر ہے۔ ترجمہ تمام تقریریں اس اللہ جل شانہ کیلئے ثابت ہیں جس نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے واضح (روشن) شریعت کے احسن (مستند و بالکل) کو مضبوط کر دیا اور اپنے خطاب کے ذریعہ سے روشن آسان ملت کے فروع (احکام یا اعمال) کو بلند کر دیا یہاں تک کہ ہو گیا اس کا کلمہ باترہ (کلمہ توحید) مضبوط بنیاد والا بلند ملکہ والا اصل پاکیزہ و رخت کے (کچھ) جس کی جزا میں میں ثابت ہے اور اس کی شراغ آسان میں ہے۔

تشریح: اصول کے مراد معنی میں دو احتمال ہیں (۱) اولہ: کلیہ (۲) ملکہ اول احتمال راجع ہے کیونکہ اس میں برامت احتمال ہے کتاب میں اول کلیہ کی بحث ہے نہ کہ ملکہ کی اول احتمال کے مطابق مقصد مبارات ہے ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے روشن شریعت کے دلائل کلیہ کو اپنی کتاب کے ذریعہ سے حکم و مضبوط کر دیا احکام سے مراد دلائل کلیہ کا تحت ہوتا اور مفید یقین و قطع ہوتا۔ ہے سنت کا احکام اپنے اس ارشاد کر گیا۔ سے فرمایا **احکم** المرسل فیہ و **ما حکم** منہ کا مفعول جماع کا احکام اس قول سے فرمایا دس پنج غیر سیکل المؤمنین قولہ ثانی (علاوہ)۔ قیاس کا احکام اپنے اس فرمان سے کیا حاضر دلیا اولی الابصار۔ سوال درو کلیہ میں سے ایک دلیل خود کتاب اللہ بھی ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب کے ذریعہ سے کتاب کو حکم کیا اس میں احکام ملکی ہندہ لازم آتا ہے و ہوا بل: الجواب (۱) توجہ اول یہ بیان کی گئی ہے قرآن پاک میں صفت اہل کفر بھی ملتی ہے اسی کے

ما تم اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کو حکم کیا ہے تو کتاب حکم اور عفت اجازت حکم ہے یہ حکم اور حکم پائی، دو احد ہیں لیکن باخبر ہیں
 ظالمین کا اقبال: الجواب (۲) تو یہ پائی یہ ہے کہ حکم معنی ہیں اور حکم: الفاظ میں مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے الفاظ
 کے ذریعہ سے معانی قرآن پاک کو حکم امر چنے کر دیا اہل حق معنی کے مطابق ان کے اصول سے عقائد مراد ہوں تو مقصد ہو گا اللہ
 تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ذریعہ سے عقائد کو چنے کر دیا احکام سے مراد ہوگا عقائد کی تائید و توثیق کرنا۔ سوال: عقائد کا ثبوت
 کتاب اللہ سے نہیں ہوا بلکہ دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے کیونکہ خود کتاب اللہ کا ثبوت موقوف ہے عقائد پر کتاب اللہ کتاب
 ہر دو کو تسلیم کرے گا جو راہیاری عقلی و صفات کا قائل ہوگا لہذا مشاہدہ کی قول کر دے اہل حق تعالیٰ نہ عقائد دیکھ کر کتاب
 کے ذریعہ سے حکم کر دیا درست نہیں: الجواب: (۱) تسلیم ہے کہ بعض عقائد کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہے لیکن بعض
 عقائد کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہے جیسے روپہ بڑی عقلی معیار مدنی عذاب تہر یہاں سے یہاں عقائد مراد ہیں: الجواب: (۲)
 جتنے عقائد ہیں خواہ ان کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہو یا دلائل نقلیہ سے وہ معتد بہ ہوں صحیح ہے ہونگے جب کتاب اللہ
 کہتا ہے ہوں تو میں بیٹ القبول عقائد اگرچہ موقوف علی الکتاب نہیں لیکن میں حیث اوائلہ و العید موقوف علی الکتاب ہیں
 ہاں عقائد کتاب اللہ سے ان کا احکام ہوگا اسی بنیاد پر شرح نے انہم کا لفظ اختیار فرمایا آخرت کا لفظ ذکر نہیں فرمایا (ماشیہ نمبر
 ایک صفحہ نمبر ۳۰۴ دیکھیں)۔ مفرور علی میں بھی دو احوال ہیں: (۱) ان کے اصول سے اور دیکھیں مراد ہوں تو فوراً سے احکام مراد ہو
 گئے ان کے اصول سے عقائد مراد ہوں تو فوراً سے امانی معاوضہ مراد ہوں جسے ان کے مراد ہوں تو مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنے
 خطاب کے ذریعہ سے علیہ جذبہ کے احکام کے مرتبہ دشان کی بلکہ کر دیا دفع سے ہم راہا، مقدمہ و مرتبہ ہوگا ان کے اہل حق مراد ہوگا
 مقصد ہوگا اللہ تعالیٰ نے اپنے خطاب کے ذریعہ سے شرح جذبہ پہلے کے اہل سالہ و شرف کو ایسے عقائد کے ان کے ہم ہے
 کو بلکہ کر دیا دفع سے مراد قبولیت ہوگا۔ حتیٰ غایت نتیجہ ہے مائل کیلئے: فاعلمہ: حتیٰ میں نہیں اہل حق ہیں: (۱) مائلہ: (۲)
 ابتداء: (۳) جارہ: کلر ہا ہے سے مگر خود مراد ہے اسات سے اہل حق اور مقصد علی نہیں مراد ہے۔ سوال سے اہل حق ان کتاب اور
 ان کا اہل حق (۱) مراد ہے البتہ سے عمل صالح مراد ہے جو قرار کی فرماتے شخص سے عمل صالح کا معاوضہ علی کل القبول مراد
 ہے مقصد قبولیت یہ ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کتاب کے ذریعہ سے اصول شریعت (عقائد یا دلائل عقلیہ) کو مضبوط کر دیا اور
 خطاب کے ذریعہ سے ملت مقصد کے فروغ (افعال یا احکام) کو بلکہ کر دیا تو نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ اگر ہادی (مکتوبہ خود) کی بنیاد
 (ایمان) مضبوط ہوگی۔ اور ان کی عبادت و عبادت ہوگی اور اس طرح تو حید کی مشائے اپنے ہوتی جیسے شریعت و طہیہ ہے (کچھ ر) جس کی

بڑا تو زمین کے اندر جیت ہوئی ہے اور اس کی شاخیں وہاں میں اورتی ہیں اسی طرح کہتے تھیں کہ جڑ بھی مضبوط ہوئی اور شاخیں (اعمال صواب) بخندن کو پھرنے کے فائدہ اولیٰ: حتیٰ انصب لہذا ہدیہ راسخو الاساس شاخیں بکھرا۔ اس سے زمین حتیٰ نتیجہ ہے علامہ تھو زانی نے چار چیزوں کو مترتب و متفرق کیا ہے پہلے چار چیزوں پر وہ چار چیزیں یہ ہیں کہ: اس کی۔ روح۔ شمع منوٹ طب پاد چیرہ کی یہ ہیں (۱) شریعت۔ صوم۔ احکام۔ فروع۔ کھرو عید کو مترتب کیا ہے شریعت یہ کہ شریعت وہ کہ لا الہ الا اللہ ہے کیونکہ شریعت پر آئے کیلئے کہ وہ صاف ضروری ہے اس میں کو مترتب و متفرق کی اصل پر وہ صریح کہ اصول سے مراد ان کی کلیہ ہیں اور اس سے مراد یہاں ہے تو دلائل کا پود کیج کہ ارکان کو ہی بیان نصیب دے گا ہے تو صاحب ہے کہ ایمان کو دلائل پر مشرک یہ جانے روح کو مترتب یا احکام پر وہاں طرح کر سارے نے کہا کہ اللہ پاک نے شریعت کے دلائل کو چند قسم کی تو جیسے دلائل ہیں مرنے انکان ایمان ہیں وہ کا تو مناسب ہے کہ احکام پر روح کو مترتب کیا جائے۔ شمع کو مترتب کیا فروع پر وہاں طرح کر فروع سے مراد احکام ہیں تو احکام کو بھی کر اور ان کے اعلیٰ صاف میں بھی آجی تو خلاصہ یہ کہ علامہ تھو زانی نے حتیٰ کے بعد اسے نظر میں پانچ چیزوں کو مترتب کیا ہے بلکہ ساتھ کی چار چیزوں پر فائدہ دوم: اکثر تصدیق میں ہے کہ اس سے اقتباس کا مسئلہ ہے اپنے مہارت میں حدیث یا آیت و شعر کو کوئی قطعہ پر عمل شعرا استعمال کیا جائے لیکن قال اللہ وقال الرسول کے ساتھ تصریح نہ کی جائے اسی طرح شعرا کا نام بھی ذکر نہ کیا جائے۔

فائدہ سوم: اگر فقہ حنفی موسوعی میں استعمال نہ اس کو نفیقت کہا جاتا ہے اگر مفسر موسوعی میں استعمال ہو اس کو مجاز کہا جاتا ہے حقیقت اور مجاز میں رعایت کا ہونا ضروری ہے اور رعایت فعلی اور دھالی نہیں تخلیہ ہوگی یا غیر تخلیہ اگر غیر تخلیہ ہے اس کو غیر مرسل کہا جاتا ہے اگر تخلیہ والی ہے اس کو استعارہ کہا جاتا ہے پھر استعارہ کوئی چار قسم ہیں (۱) مستور و تصریحہ مصرعہ (۲) مشور و مکتوبہ (۳) مکتبیہ (۴) استعارہ تخیلیہ (۵) استعارہ و ترشیحہ (۶) کریمہ و نہ کا ہوا اور اسطے کا ہوا تو استعارہ مصرعہ ہے جیسے رحمت خدا پر (۶) اگر ذکر مشیہ کا اور اگر بھی مشیہ کا ہوا ترشیحہ مفسر فی النفس ہو تو استعارہ مکتبیہ ہے (۳) اگر وہ یہ کہ کلمات کو مکتوبہ کیلئے ہیبت پایا جائے تو مستور تخیلیہ ہے (۴) اگر مبالغہات کو کہتے کیا ہوئے تو استعارہ و ترشیحہ یہ ہیں کہ اس میں حدیث اول ہے (۱) المذیہ انصبہ اظہار حدیث کو پرانہ کے ساتھ تخلیہ اور حتیٰ ہے ذکر مشیہ کا ہے ارادہ بھی مشیہ کا ہے استعارہ مکتبیہ ہے اظہار کلمات سے ہے اس میں استعارہ تخیلیہ اور انشاپ (۲) مبالغہات سے ہے یہ استعارہ و ترشیحہ ہے استعارات اصحاب الشریعہ میں شریعت کو ترشیحہ کے ساتھ تخلیہ دئی گئی ہے ذکر مشیہ کا اور اگر بھی مشیہ کا ترشیحہ مفسر فی النفس ہے یہ استعارہ مکتبیہ ہے ترشیحہ کیلئے اصول و زیادت میں یہ استعارہ تخیلیہ ہے اور

اصل کا اکام نہ موت سے ہے یا استعارہ ترقیعی ہے (۲) فرداں الخدیہ میں لیت کو تفسیر دی گئی ہے اور موت کے ساتھ یہ استعارہ منکویہ ہے فرداں لوامزات میں یہ استعارہ تخیلیہ ہے رفیع جند، و تالیہ مناسبات میں یہ استعارہ ترقیعی ہے (۳) کلمہ باقی (مکر تالیہ) کو تفسیر دی گئی ہے نصیر منید کے ساتھ یہ استعارہ منکویہ ہے اس میں مطہر کے لوامزات سے ہے یا استعارہ تخیلیہ ہے اور سوسن و قشون مناسبات سے ہیں یا استعارہ ترقیعی ہے۔۔۔۔۔

لوامز من مشکوٰۃ الحسنۃ لافتنس، انوارہ، سر اجا وھا جا و اوضح لاحصاع الارادۃ علی افشاء الارادیات
رمضہ جا حتی صا دقت بحار العلوم والہدی تلالہم انوارہا وریت النہس بد علون فی دہن اللہ انوارہا

ص مفرات، انوارہ از باب فیصل مزاجہ، انش از بوتقن، اک روشن کرنا، والرا و من الالہار مشکوٰۃ اکوۃ الخ
لوامزہ انی و طوع لہا السراج (خالیہ یا قافوں) جس میں اندر بہر سورانی نہ، و کلمہ نہ ہو الحسنۃ لافتنس، اعانت اصطلاحی معنی ما
صدر میں، لہجہ من قول، افضل، تقریر۔ (یاد کی تحریف یہ ہے الطریقہ السلوک فی اندین کا اقتباس نقطہ چکاری سے
آگے حاصل کرنا اور مجازاً اسطیع حصول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے انوار مجزہ، صراج معنی چراغ وھا جہ نہ نہ ہانہ
معنی خرقہ نے وال چپکے والا (خراب) آگ کا خیر کا اجماع از باب افعال معنی العزم، ان تقاض اصطلاحی معنی اتفاق
انجمنین معنی، یہ کلمہ طبعی کی فک صغر علی شہر علی الارادہ اسلام، را و جہی بکار قلب کیا گیا ہے کہ مقدم ہر آہ و سوز گزینا کی امداد
ہو اور بہتوں میں، ہر دو لافتنس معنی الامان، خفا و سرور، معنی قیاس، خست قدر برائے ہا لہجہ انوارہ
کر ہا اصطلاحی معنی مساویہ طرح یا اصل فی علم مدللہا جہ انوی معنی الطریق انوار، صداد فلت معنی پانہ معاویہ
بحر تلالہم: لافتنس مارہ

علمی ترکیب: معنی الخوۃ اور افساس دونوں ہار مجرور اقد کے متعلق ہیں۔ سرا جہا حاجۃ اقد کا معنی ہے۔ انجمن انوارہ
جہ مجرور، واضح کے متعلق ہے معنی اقتداء، جہ مجرور اجزاء کے متعلق ہے قیام و مضاجع کا معنی ہے جہلہ العلوم مذلت کا
مضول ہے صافیت صیغہ اعدہ کے مطلب بہت ظاہر معلہ عالیہ، ہا ہی طرح یہ علون بھی جملہ عالیہ ہے ترجمہ: روشنی کو دیا اللہ
تعالیٰ نے سنت کے طاقے سے (لم ہارک) جہو گئے واسطے چراغ، (الفاظ ہارک) اس سنت کے انوار (مفہومات) حاصل
کرنے کیلئے اور صبح کرد اللہ تعالیٰ نے قیاس اور واضح راستہ کو کوکب کی اور کوکب کرنے کیلئے اس سنت کے آثار (آیات
مرد و طبع) کے انہار پہرین تک کہ قرآن پا بطور اور بدایت کے سندہ دل کو درخشاں کیا، وھا جس مارتے ہیں و خبر موجوں
کے درد کھاتے لڑکوں کو درخشاں کیا، وھا اصل ہوتے ہیں اللہ کے دین میں نوح و رفوح

[illegible]

حل مفرد است: ساطع من طوع از امر بله و یا معرانا صیغه ماضی انوعی از امر تلهیا استمرار معنی بگویند منفه
منه: السجوة، جود و الطریق و عود است اعتصم: چکل مارا سغولی است کلانا غنم و الطریق غنم مساحه خار
الدرمکن و سید و الکولمة: جم من الثرم و عودا غلطة الاستصعاب فعل انش من درایع الاستحسان
و الطریق من احما کن

ترکیب لکھ لکچہ جاور ورمو انا کے متعلق ہے کہیں اضافہ بعد ال الموصوف ہے اصل میں لکچہ اسطریقہ تمامو انا اس
 دور تمام میں (۱) مضمون دانی ہے اور یہ کہ سوال اصل یعنی ایک مضمون ہے موصوف کا مضمون دانی کہیے نے گا؟ جواب:

رہا جس کے معنی کو محض ہوگا (۲) حال ہے و ملحق ضمیر سے ملھانا و ضمیر اجل کا مفعول یعنی ہے محمد بن ارسلا کے سن سے بدل ہے بدی یا مفعول اس سے یہ حال ہے ارسلا سے ملھنا ہوا و یا مفعول یہ ہے کسی صورت میں الجہوت یعنی الجھول ہوگا ان فرج بشر اور انبیاء میں بھی یہی ترکیب احتمالات میں بشر اور انبیاء تم ترتیب کیلئے ہے۔ اللہ لا نہ منصب ہو کر التزام کا مفعول ہے کلمہ۔ الا صحاب میں کرامہ التزام کا مفعول ہے میں کہا جریں میں میں کن یا نہ ہے میں التزام کا میں ہے۔

ترجمہ اور مست کا لفظ ذیل: ہاں اس ذات پر جس کو بھیچا اللہ تعالیٰ نے بندہ، اجل (قرآن پاک) کیلئے دو دگا اور پشت بنا دیا اور بنایا اس ذات کو عودہ واضح دامت کیلئے دالی اور مدگار یعنی محمد ﷺ جو بھیجے گئے ہیں اور انھیں جہادیت دینے والے ہیں لوگوں کو اور انھیں بشارت ہو نہ ہو میں دراصل ایک باندے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی قسم ہے اور دراصل ایک بشارت چرٹا میں بھراس کے بعد صلا و سلام ہوا ہر کسی کو جس قسم پر جس نے لازم کر لیا اس میں اگر یہ مطلب کے اشارہ کے ساتھ خاک کے مطابق رجحانی کرنے کو نہ ہو نہ کی معرفت ہے اسے کی طرف اور اس نے مقبولی سے بکڑے رکھا اس دلائل اور دلائل کرنے میں ان دلائل کو چھوڑنا میں معنی درخصوص جو نثارۃ الیہا ان میں اور اس نے غیبت سمجھا اس میں کریم ﷺ کے عودہ درمیں صحابی ہونے (ساتھی ہونے) کی کرامت کو اور چھائی کی کرامت کو یعنی مجاہدین و انصار اور صلوة و سلام ہونے لوگوں پر جنہوں نے ان مجاہدین و انصار کی

انتہائی اسان کے ساتھ تشریح: سوال۔ بعد الحمد صلوة کو کیوں ذکر کیا؟ جواب (۱) اللہ ابامکاب کہ قال اللہ تعالیٰ یا محمد بن آدم از صلوة طیبہ (۲) کو بتایا بالحدیث کا حال حیث ذکر نہ کرنے (۳) میں کریم ﷺ ہمارے مسکن میں آپ کی بدلت ہمارے و پراختہ لئیر ہو کہوندہ جہاد انتہائی مثل میں ہیں اور ذات باری تعالیٰ انتہائی غلو میں ہے تو یقیناً بالاصل یہ ممکن تھو کہ وہ مد و راہد کی حاجت تھی وہ واسطہ میں کریم ﷺ میں اس لیے داعی میں اور فکر الحکم واجب غمیر کی ہے کہ آپ پر صلوة و سلام بھیجا جائے۔ **الصلوة** لغوی معنی اللہ ما و جب یہ منسوب الی اللہ ہو تو معنی طلب رحمت ہوگا جب منسوب الی علی ہو تو مستفاد ہوگا اور جب منسوب الی العباد ہو تو دعا ہوگا اگر منسوب الی الخواتم و منہ ۳۰۰ الطبع ربوہ معنی ترفع ہوگا۔ سوال! معنی طلب رحمت منسوب الی اللہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس ذات باری تعالیٰ طلب سے منورہ ہیں۔ مان طلب و میل

الاعتیان۔ جواب! جب منسوب الی اللہ ہو تو طلب کو ترک کر کے صرف رحمت مراد لی جائے گی اس کو صنعت تحریر کیا جاتا

ہے۔ سوال! اللہ رحمت بھی منسوب الی اللہ نہیں ہو سکتی کیونکہ معنی رحمت رقت القلب ہے واللہ سزا میں القلب و رقت۔

جواب! رقت کے دو معنی ہیں (۱) معنی حقیقی ہو رقت القلب (۲) معنی مجازی ہو رقت القلب (۳) اصحاب و افاضہ الخیر جب رحمت

مطلوب الی اللہ تو کسی بی زنی مرد کو کچھ بھی نہ کہیں۔ مقتصد ہو یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر اس کو اللہ تعالیٰ نے
 قرآن عظیم کی آیتیں دے کر دیکھا کہ بھیا اور مرد باہمی زین احرام کے مہلک فیصہ ہوا اس ذات پر اس کو اللہ تعالیٰ نے
 ان کوئی دلیل کچھ سمجھ کر دیا اور پھر اذکار و فی فی اللہ اور سرانہ فیعیہ پایا کہ ہم ہر فی قرعہ ایسے ہے کہ اگر غلو
 علی ان فی اصلہ نہ ہو غلو علی صنف بہ مقتصد عبارت اوقات صلا علی فیی کے بعد غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 فی کریم علیہ السلام کے مطابق اللہ تعالیٰ کی صلا کے راستے پر کوئی نہ لگا کی کہ اور سرانہ فیعیہ میں بعض متواتر
 غلو و وسوسہ فیعیہ سے بچا کہ مہر فیعیہ سے بچنے کے لئے اور مہر فیعیہ کی کرامت و اعجاز سے بچا
 انہوں نے اس کو اپنے لئے کرامت مجاہد کوئی کتب سے دوہرا کر اللہ تعالیٰ پر اس کے بعد غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں
 نے اور عریضہ و اختصار کی حاجت کی اپنے طریقے کے ساتھ غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے کتب میں کتب فیعیہ کی
 ہر ایک و انتہا و عقاب و غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے کتب میں کتب فیعیہ کی ہر ایک و انتہا و عقاب و غلو و وسوسہ
 کو کتب میں اپنے الفاظ استعمال کیے جو فیعیہ سے بچنے کے لئے مہر فیعیہ طرف اشارہ کریں۔ مثلاً آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فرمائی تھیں، غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے کتب میں کتب فیعیہ کی ہر ایک و انتہا و عقاب و غلو و وسوسہ

وبعد فان عدم الاتصال بالجمع بین المفعول والمفعول النفع فی الوصول الی مدارک المحصول
 حل ما یقسم علی حکم احکام الشرع فیقول القیوں وعلوما بعد لا علان اعلام الحی علی فنقول
 حل مفردات مدارک کا مع یہ مد رک کی معنی ہے الی اللہ یہاں مدارک فیعیہ یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 ما یستنبی ان یجعل حاصل مع فیعیہ جو حاصل کی کہ یہاں مدارک فیعیہ یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 مدارک فیعیہ یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے مدارک فیعیہ یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے

ترکیب ملکہ و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے ترکیب ملکہ و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے ترکیب ملکہ و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے
 ان قول فیعیہ یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے ان قول فیعیہ یا غلو و وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے

ترجمہ بعد کہ وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے ترجمہ بعد کہ وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے ترجمہ بعد کہ وسوسہ زنی ہوا اس ذات پر جنہوں نے

وفا ہے ان تمام عظم سے عظیم امتحان ہے جنہوں نے خواہو حاکم کی ہے شریعت کے احکام کے پختہ کرنے پر قبولیت کی بار
 صبا سے اور ان تمام عظم سے عظیم ترین ہے جو جانے گئے ہیں حق کے فضل الی کو لکھ کرنے کیسے غفلتوں کی جائے نہ۔

[illegible]

وإن كتاب التفتيح مع شرحه المسمى بآثار منيع ألقى قوله نعم قد جسد.

حل مفردات الاحام میں دیکھئے کہ "الحق" (تعمیل) کا بہت کرنا ہی حق وہاں ہے جو عمومی کو ایسے سے ثابت کرے۔ مدقق باریک کرنا از (تعمیل) حق وہاں جو دلیل کو ایسے سے ثابت کرے۔ الصغیر اور بہت بڑا عالم مشرق میں اکثر از (تعمیل) دیکھ کرنا۔ کائنات عالم غریب مسئلہ تعرض میں۔ علم غریب الام یعنی انرا یہ۔ الارجل۔ عالم غریب الام ماسوا اللہ و عالم کیا جاتا ہے اللہ یا یہ العلم و نعم معادل از (تعمیل) برابر کرنے والا احکام کرنے والا شیخ از (تعمیل) چھاننا۔ صاف کرنا و اف امر فاعل از (تعمیل) پورا دیکھنا۔ مستقصی (اختصار) کا معنی یہاں لینا تقویم۔ یہو کا کرنا تہذیب چھاننا۔

علی ترکیب! کتاب النبیؐ کا نام سے ملا، مہاجرہ، عارف، مستقر، الاثنی عشری تعلق ہو کر کتاب کی صفت ہے یا اس سے حال ہے۔ البتہ علم الہدایت عالم الدرایہ لایزالہام کی صفات ہیں کتاب ثنائی انسانی خیر ہے یا بعد میں نیکو کار ہو گیا۔

اصولاً موصوف ہے اسی زیادہ سے شریف یعنی الاذکار است کا نام ہے ترقی از انہم ترقی کا مفعول ہے اولول بصار نام ہے ولا
اشتر و انشمن منصوب بزرع الخافض ہے اصل عبارت یوں تھی ولا اضر کا ضمیر انشمن۔

ترجمہ اُمی میں اسقف چلا ہے عجب غریب اس پر تحقیق کے سوا وہاں کے علمائے مشہور وہ نہ تھے کیا چارہ ترقی کے سوا کہ
بلکہ کرنے سے ایسی اُمی عہدِ زیادت کے ساتھ جن کو کھڑوں کے ہاتھوں سے چھو یا تک لیں تھا اور ایسے ہادیکہ تھکوں کے بیان کرنے
کے ساتھ کہ نہیں کھولا غنہ نکات کے ساتھ عقلمندوں نے لوگوں کے کانوں کے بند کو اسی وجہ سے مٹیور ہو گئی وہ کتاب بارش کی
طریق اطراف میں اور وہ کتاب مثالوں کی طرف ہو گئی شہوں میں اور اس کتاب نے شہرت کا ایک حصہ افر حاصل کر لیا۔ اطراف عالم
میں اور اس کی شہرت ایسی نہیں تھی جیسے سورج نصف النہار میں ہوتا ہے (لکھنا سے بھی زیادہ تھی)

تقریباً اس نواہت سے شمار ایک شہ کا اذکار ہے جس میں ایسے ہر ہے کہ آپ نے کتاب تنبیح کی ایسی تعریف و اوصاف
ذکر کیے ہیں کہ جس سے مجازاً فی الواقع اطراف عالمی کذب کا شائبہ ہوتا ہے شارح اس شہ کا اذکار ہے جس کو کوئی
مبطلانی اصرار نہیں بلکہ واقعی یہ کتاب ان صفات کی حامل ہے کیونکہ مصنف نے ہر تحقیق کے کشف میں عیب و غریب
اذکار اختیار کیا ہے اور سادہ ترقی کی انتہا کو پہنچ گیا اور اپنی کتاب میں ایسی عہد و چیزیں زیادہ کی ہیں کہ لوگوں کے افکار و بیان تک
نہ پہنچ سکے اور ایسے نکات بیان کیے کہ اولوالبصار نے ان کو بھی ذکر کر کے دو گھن کے کانوں کے پردوں کو نہیں کھولا اسی وجہ
سے یہ کتاب ایسی مٹیور ہوئی جیسے بارشیں اور مثالیں اطراف و اکناف عالم میں مٹیور ہو جاتی ہیں اور اس کی شہرت غسبی
نصف انھوں کی طرف نہ تھی بلکہ اس سے بھی زیادہ تھی۔

استعداد و استعداد ایسی اذکار۔ اذکار کو صاحبِ ایمانی کے ساتھ تشبیہ دینی تھی ہے ذکر و تلمیذ و اراد و طبع تشبیہ مطہری انفس میں یہ
استعداد بالکمال ہے ایسی لوازمات مطہر ہے یہ استعداد و تخیلیہ ہے کسی مہم بات سے ہے یہ استعداد و ترجمہ ہے۔

ولقد صادقت مجتازی بعاوراء النہر الی قولہ ثم جمعت۔

عل مفردات اُجلازوی یا صدر بھی ہے بحد مفاد معنی وقت اعیازی یا عرف زمان ہے اقلیدۃ جمع فو
(ال) اہم سور (س) مصدر موی رقت کر خواہ اعلیٰ کرنا صلہ ان متضمن ہو کہ معنی شہرت کو اکب انا مان نہ
بُ۔ حاقۃ آم ناعل از (غرب) پر سا ہوتا جان ہو یا صلہ معی متضمن ہے معنی حرم کو اسی حرم۔ جائیۃ شستن من
بُ۔ ز (نمر) افس پر نہا۔ و غیافت کی رنیت۔ مستوقفہ از (دستہ حال) یعنی طلب انوار۔ مطاہرۃ معنی
سوا۔ استار قسعر پردہ۔ الحواشی جمع حاشیہ یا کتب فی الجواب کتابوں پر لکھا اور یہاں جمع جمع۔ اصرار معنی دہر

اسیے انبیاء و معصومین، ائمہ و مشرورہ معروفین نے اسی نادر مکان البرکت، ملک مطویات، تحقیقات، ملک شوارہ، مظاہرین میں را کیا
 ناز کا حال ہیں جس کی ضمیر شکم سے قاتل الارباب مفعول سے اسکت ہے۔

ترجمہ اور میں نے پیا اپنے گھر کے لئے کہتے ہوئے، انھیں کے ساتھ بہت سے فضلاء و زمانے کے لوگوں کو کہہ کر روایت کرتے تھے کتاب تصنیف مع التوضیح کی طرف اور پڑھائیں نے جگہ جگہ کو کر لیں اس کتاب کے سطر کرنے پر اور پڑھائیں نے مصلحتوں کو سمجھنے کیلئے اس کتاب کے مانتے اور پڑھائیں زہد و غیبات کو دیکھ کر اس نے وہی نہیں اپنی سواہیوں کو اس کتاب کے پاس اس حال میں کہ وہ مضبوطی سے پکڑنے والے تھے اس کتاب کے پوشیدہ مضامین کے کھولنے میں حیرانی اور اطراف کے ساتھ واقعت کرنے والے تھے اس کتاب کے اس کے سندوں میں سبھی کے ساتھ اور وہ محرم تھے سبھیوں سے نہیں کہیں تھے نظر نظر لگاتے پڑتے اس کتاب کے مشکلات کے لئے سبھیوں کو اس میں کھول کر لکھتے تھے حیران کے پورے اس کتاب کے بعد شدہ مضامین کے دوروں کو جس اس کتاب کے بارے میں مسائل ابھی تک اندازہ کے پڑھان کے پیچھے چھپے ہوئے تھے انہیں اس کے خوبصورت و محبوب مضامین پڑھان کے خیالوں میں نہ تھے کہ وہ کیا تھا ان مخالف کے اور اردو مشرب کو گرد و غبار کر کے دیکھنے والی دور تو دیکھنا تھا انھوں کو پھر پڑھیں والی اس حال میں کہ انھیں سمجھنے والی تھیں ان الطائف تک (اذا کان الامر کذا انک) ایکس میں غفلت کیا کیا الہام کی زبان کے ساتھ زخواب میں راستہ میں یہ وہی طرح ادبام سے کہ میں تھیں جاذب اس کتاب کے غلامی میری زبان میں اس میں غلو کا کس اس کتاب کے یا نہ سوتیوں میں سے چھکدار و سحرین سوتیوں پر اور میں پڑھاؤں اس کتاب کے چلنے ہوئے روز و رات اور کجاہر کہیں اس کتاب کے نقلی قرائن و کادہ میں آسکر کر دیں اس کے (مضامین) کے مشکل ترین راستوں کا وہ میں تابع کر لوں اس کتاب کے کہ کئی سالوں میں سے ہونے والے مسافر کو باری حیات کے مشن شرانج ہو مے مرثیہ نہ دوش و جانے جس میں شروع ہو اس والی میں کہ اظہار جتنا قیاد الہام کی تھیں میں سادہ فہم کے تحت اندھیرا میں ہو رہی ہے داشت کرتے تھا کھڑکی مٹھنوں کو کمری کے وہ چہوں کی پڑا میں اس حال میں کہ میں سواہیوں سے تفریح و طرہ و تہوار وادی پڑا سول واداع کے خوشی مسائل کے نکالنے کے لئے روزمرہ نکالنے والا بھی کبھی کو کھنکھانے والا اب اس سول کے وہ سبک بچنے میں یہی تک کہ میں جڑھا یا انتہائی پائے لیا پر کتاب کے اسرار سے اور میں نے بتا دی اس کتاب کے محبوب مضامین کے چم اس سے ٹک سے پڑا سکے گا

تشریح میں مہارت میں شریں جلتے تعینات ذکر فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ شرح کیوں لکھی تفصیل میں کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں، زوار، انھیں لکھ کر دلائل نے وہاں کہہ دیا کہ وہ نے فقہاء کو دیکھا کہ کتاب، تحقیق میں ترقی کی رہی، غربت و شوق سے باہر سے تھے اس کے علاوہ میں صرف لکھنے والوں کے پاس کیوں شرح نے بھی صرف عائشہؓ پر انکار کیا۔

کر ہے جس کی بناء پر وہ کتاب کے حتمی فوائد اور جوہر سے محروم ہے صرف سببوں پر قائم ہے یعنی غیر مستقیم اور حاصل کر رہے ہے جسے تصوری و شہادہ مضامین افادہ نہیں ہو ہے جسے کتاب کی مشکلات و مغلطات و محجوب مضامین ابھی تک افلا کے اندر چھپے ہوئے ہیں ایک رسائی نہیں پاسکتے تھے ان کی بہتیں ان مضامین تک پہنچنے کے لئے کوششیں اٹھا کر دیکھ رہی تھیں (کا اختلافی اثر کافی نہیں رہی تھیں ان کی آنکھیں کتاب کو مل کر نہ کیلئے پیدا رہی تھیں مگر یہ سوہ قاسم تر کھجے الہام ہوا) خواب میں یا استعارہ کیا کہ میں اس کتاب کے فوائد کی گہرائیوں میں گھس جاؤں اور غوطہ زن ہو کر یا نہ سونی وجوہ (نکات) نکال کر نکال کر دوں اور اس کی تہ میں جو موزہ و اشعار ملنے پڑے ہیں ان کو پھیلادوں ان کے پسندیدہ خرفوں کو نکال کر دوں اس کتاب کے مشکل مضامین کو آسان کر دوں اور اس کتاب کے فوائد جو حسی جانور اس کی طرح اس سرس میں بہاؤں گے کہ نہیں سے غافل و بھگنے والے ہیں ان کو بھکار کر کے اپنا تابع بنا لوں (مسائل مل کر لوں) میری اس کوشش سے متن (تصحیح) کی شرح ہو جائے گی اور شرک کی حریص و دھمکت ہو جائے گی۔ لطفہ تو میں نے اللہ کا نام لے کر کتاب کی شرح کو شروع کر دیا اور اس کیلئے مجھے بڑی محنت و مشقت اٹھانا پڑی اندر میری رافقوں کو بیدار رہنا پڑا اور میری گہری اور بڑی ہمدردی کرنا پڑی اور اصول قواعد کے جو نا قابل حل مسائل تھے اور حسی جانور اس کی طرح بھکار رہے تھے ان کو حل کرنے کیلئے بڑی کوشش کرنا پڑی اور کتاب کے متعدد تک پہنچنے کیلئے میں نے اپنی پوری قوت صرف کر دی اور اپنی محنت و طاقت بھی بھادی یہاں تک کہ یہ میری کوشش و جدوجہد بار آور رہت ہوئی اور میں اسرار کتاب پر غالب آ گیا اور ان کا علمی حاکم کیا اور کتاب کے خوبصورت مضامین پر جو قشوق کے پردے پڑے ہوئے تھے ان کو ہٹا دیا اور ان مضامین کو مکمل کر سامنے کر دیا۔

استعارات! محض بلا جہیز و طبابت کو تشبیہ دی گئی ہے! اعقاب الطیال کے ساتھ یہ استعارہ بے انکسار ہے! مطالعہ و زماںات میں سے ہے یہ استعارہ تخیلی ہے! استعارہ طوطا و ساسنا سے ہے یہ استعارہ ترشچہ ہے! لا تحمل الاثمل الا تعجز اور انظار و تشبیہ دی گئی ہے! ساسنا و الاثمل کے ساتھ یہ استعارہ نکلیہ ہے! ازل و اوزاںات ہیں استعارہ تخیلی ہے! کوئی ساسنا ساسنا سے ہے یہ استعارہ ترشچہ ہے! محض معصولات کتاب کے مشکلات کو تشبیہ دی گئی ہے! ان نفاس کے ساتھ جو تخیلی ہے! بند ہوں یہ استعارہ بالگناہ ہے! معذرا و زماںات سے ہے یہ استعارہ تخیلی ہے! اے گل (کھول) اسطرحاںات سے ہے یہ استعارہ ترشچہ ہے! بیان البیان بیان کوئی بیان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے! یہ استعارہ بالگناہ ہے! بیان و زماںات سے ہے یہ استعارہ تخیلی ہے! ساسنا ساسنا سے ہے یہ استعارہ ترشچہ ہے! اجاب مغلطات و مشکلات کتاب کو ان خزان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے! جو مسئلہ فی الاجاب ہوں یہ استعارہ بالگناہ ہے! اجاب و زماںات سے ہے یہ استعارہ تخیلی ہے! ساسنا ساسنا سے ہے یہ استعارہ ترشچہ ہے! فرماندہ اعلیٰ کتاب کو خوبصورت صورت سے تشبیہ دی گئی ہے! ذکر الہیہ بہ دارا و دہ یہ استعارہ مصرعہ ہے! خیام و زماںات اور

تصور و مباحثات میں سے ہے یا استعداد تخیلیہ و ترقیاتی امور۔ محمد مسٹر نے یہ مباحثات محکم کو تفسیر دی کہ ہے ذی الحوائج کے ساتھ یا استعداد بالائے ہے اسحاق کو ازات سے ہے یہ تفسیر ہے اسٹر اف للمعاد مباحثات سے ہے یا استعداد ترقیاتی ہے یا استعداد کو ان کے ساتھ تفسیر دی گئی ہے یہ استعداد بالائے ہے اس کو ازات مشابہ سے ہے یہ استعداد تخیلیہ ہے غرض مباحثات سے ہے یا استعداد ترقیاتی ہے غرض کہ یہ صاحب و معانی کتاب کو تفسیر دی گئی تھی سمندر کے ساتھ یہ بارہ مکلف ہے فوائد و ازات سے ہے یہ استعداد تخیلیہ ہے غرض کہ مباحثات سے ہے یہ استعداد ترقیاتی ہے۔ مصلحتات رموز و اشارات کتاب کو تفسیر دی گئی ہے پیاب کے ساتھ یہ استعداد بالائے ہے تفسیر کو ازات سے ہے یہ تفسیر ہے مباحثات سے ہے یہ تفسیر ہے۔ مباحثات میں استعداد تخیلیہ ہے۔ یہ بھی کہ تفسیر ہے کہ تفسیر مرکب بالترکب۔ یکے سمیت مرکب کو تفسیر دی جاتے۔ امریکی سمیت مرکب کے ساتھ شارع نے علم اصول کے مسائل، قیود و کتاب الخلف کے استعمال میں راقیوں کی بیوقوفی اور دہریہ کی کوسوں کو برداشت کیا اور انکار مٹھ اور انکار راقی کی تعالیف برداشت کیں۔ یہ سمیت کو تفسیر دی گیا کہ ہر لوت (خلاق) کے ساتھ جو اس کو خوشی یا غم کے لئے شکار کرنے میں پیش آتی ہے مثلاً سارہ، دہریہ، کو تھکانا تو اس کو ان کے مسائل کو مٹھ میں تقابلاً کہنا، ہر سرگشی و قطع سواری پر سوار ہونا یہ سب امور باعث و منت شدہ ہیں جس شارع نے اپنی لوت شدہ بدوشت کو ان کے ساتھ تفسیر دی ہے تو یہ استعداد تخیلیہ ہوا۔

نم صممت هذا المشرح الجليل بالطلب الى كل من حفظه الشجعان

حل مفروضات! معارف جمع صفہ و صیغہ کہ مراد شکلات و سوا اوستصلیٰ علیہ و آلہ وسلم کو کہا جاتا ہے جس پر مسائل کا کچھ منقہ ہے۔ اثر از باب افعال: **لَا يَأْتِيَانِيَا زَرْعًا قَطْفًا**۔ انعام کھانا۔ تعقیر از افعال حرکت کرنا۔ اختلاف جمع غنث یعنی الجاہل بہ حق از غلط کلامیہ من کسان اسود ہے لان از زبان تو از افعیٰ قوا حاشیہ بہتر مطہر بیفہطہ از معجم بہت ہو تو بطرب از معجم ہوتا۔ **التفکلاں** فاعل اولہ انی الکھان انشکل فندان کمرہ و لودھ المراد صحنہ مطبق الخزن۔ **معمولا** از باب تمعلی الامتار۔ متوسن جمع مشن متحق معطوہ مراد روایات ملک مع الروایات (و انہ نقایہ) معرجا از باب تمعلی الکلام و اللفظ علی الخزن۔ **الدرایۃ** بمعنی المعجم۔ **عیون** جمع عین عین میں کئی کئی۔ **خیارہ** و خلفہ مراد انار عقبہ۔ **ولا یستأهل** استعمل اصل ہو۔ **الذباوع** انصر جمع و نمرہ بلغم الفضل میں کالی ہوتا۔ **توجیہ** فی حرف کے قوس کو بیان کرنا بعد میں اسے ثبوت کی تحقیق۔ **چنا** الطبی ای الذباوع الخی مار کہ مالدار ہوتا۔

حاصل ترکیب! مشتقاً حال ہے اکثر سے اثریہ و مصنف بطا کلام میں مصنف فاعل ربط مفعول ہے فی ضمن فقرات چانچر جو کائنات کے متعلق ہو، حال ہے تقریباً اودھ و تفسیر مقام سے اصطوف الاذال شیخ کا فاعل ہے اوطاف الاذال بھڑکا

فائل اور الکسمان یہ خطہ کا فائل ہے، لیکن اس طرح کا فائل ہے مع الامت سے حال ہے، ان فائل فائل یہ ہے اور الفائل
 الفائل کا فائل ہے، مع الامت منقول یہ ہے، الفائل یہ کہتے ہیں معقول ہے اس بار فائل ہے۔

ترجمہ: اچریں نے اس شرح کو جمع کیا، جس کا نام مکتوب الی کتب خاتمی الفائل لکھا، اس حال میں کہ یہ کتاب مشتمل ہوئی فن
 کے قواعد کی تقریر پر اور اس کے مبادی کی تقریر پر اور کتاب کے مقاصد کی تفسیر پر اور مختصر قواعد پر ساتھ پھان میں لکھنے کے اس جگہ
 کے جس میں مصنف نے طوالت وسط کا ملاحظہ کیا ہے اور ساتھ وضاحت کرنے کے اور جس کے جس میں مصنف نے خط
 مزاج پر اکتفا کیا ہے اور یہ تقریر ایسی تقریرات کے جس میں ہوئی جس کے والد ہونے کی وجہ سے کا فائل میں اس کی نقل
 جائے گی اور اس کی تحقیقات کے جس میں ہوئی جس کے عم والد اس کی وجہ سے فائل کے کتب میں حرکت کرنے کیس کے اور
 لکھی تو جانتے کے جس میں ہوں گی جس کے جس کے سب سے آئی جس کے جس سے ہو جائے گا، اور ایسی تحسیسات کے جس میں
 جن کے سب کے ہت نہایت تمکین آدمی (فائلہ اللہ) بھی خوشی سے جو سب کے جس حال میں آئیں اور لکھنے کے اور
 ہوں اور ابیات لکھ دیں (دلائل مختصر) اس میں کتب شریفہ پر جو مشہور ہیں اور میں چاہنے والا ہوں فائل مضامین (الذکر
 عقیدہ) میں ان نکات لطیفہ پر جو مقرر عنہ القوم ہیں اور عن قرب پائے گا، انھیں جو غلط لکھنے کے اور جس کے سندوں میں
 اور اس پر مذہبی کے افکار کا فیضان ہے ان نکات کو جو میں نے اس کتاب میں اور جس کے جس میں وہ کتاب کے جس میں کھل سکے پر اور
 ان میں سے خاتمی سے مکرر انھیں جو مقرر عنہ القوم (حواشی و اضافہ) کے علاوہ اس اور جس میں ابیات لکھا اور لکھنے کے اس کی
 یاد رکھیں کہ محمد و آلہ کی جو خاتمی ہوا اس میں مذہب میں ساتھ ساتھ مذہب کا عقیدہ ہو علم اللہ پر واحد علی ہے (علم المناظرہ)
 الخفاف) اور احاطہ ہو قوانین اس کتاب و تحصیل کے ساتھ (علم المنطق) اور اللہ عزوجل ان باتوں کا نید ہے اور قادر ہے
 روحانی اور روحانی کے کافر سے ساتھ وہی مجھے کافی داجہا ناز سار ہے۔

تشریح: اس عبارت میں شارح نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ کہ اس جہد و جہد و جہد و جہد کے بعد میں
 نے اس شرح کو جمع کیا، جس کا نام مکتوب الی کتب خاتمی الفائل لکھا، اس حال میں کہ یہ کتاب مشتمل ہوئی فن
 کے قواعد کی تقریر پر اور اس کے مبادی کی تقریر پر اور کتاب کے مقاصد کی تفسیر پر اور مختصر قواعد پر ساتھ پھان میں لکھنے کے اس جگہ
 کے جس میں مصنف نے طوالت وسط کا ملاحظہ کیا ہے اور ساتھ وضاحت کرنے کے اور جس کے جس میں مصنف نے خط
 مزاج پر اکتفا کیا ہے اور یہ تقریر ایسی تقریرات کے جس میں ہوئی جس کے والد ہونے کی وجہ سے کا فائل میں اس کی نقل
 جائے گی اور اس کی تحقیقات کے جس میں ہوئی جس کے عم والد اس کی وجہ سے فائل کے کتب میں حرکت کرنے کیس کے اور
 لکھی تو جانتے کے جس میں ہوں گی جس کے جس کے سب سے آئی جس کے جس سے ہو جائے گا، اور ایسی تحسیسات کے جس میں
 جن کے سب کے ہت نہایت تمکین آدمی (فائلہ اللہ) بھی خوشی سے جو سب کے جس حال میں آئیں اور لکھنے کے اور
 ہوں اور ابیات لکھ دیں (دلائل مختصر) اس میں کتب شریفہ پر جو مشہور ہیں اور میں چاہنے والا ہوں فائل مضامین (الذکر
 عقیدہ) میں ان نکات لطیفہ پر جو مقرر عنہ القوم ہیں اور عن قرب پائے گا، انھیں جو غلط لکھنے کے اور جس کے سندوں میں
 اور اس پر مذہبی کے افکار کا فیضان ہے ان نکات کو جو میں نے اس کتاب میں اور جس کے جس میں وہ کتاب کے جس میں کھل سکے پر اور
 ان میں سے خاتمی سے مکرر انھیں جو مقرر عنہ القوم (حواشی و اضافہ) کے علاوہ اس اور جس میں ابیات لکھا اور لکھنے کے اس کی
 یاد رکھیں کہ محمد و آلہ کی جو خاتمی ہوا اس میں مذہب میں ساتھ ساتھ مذہب کا عقیدہ ہو علم اللہ پر واحد علی ہے (علم المناظرہ)
 الخفاف) اور احاطہ ہو قوانین اس کتاب و تحصیل کے ساتھ (علم المنطق) اور اللہ عزوجل ان باتوں کا نید ہے اور قادر ہے
 روحانی اور روحانی کے کافر سے ساتھ وہی مجھے کافی داجہا ناز سار ہے۔

﴿خطبہ توضیح﴾

حمددا للہ تعالیٰ الیٰی مجلیا و مصلیا

عمل مفردات اعدان۔ کلام۔ ثانیاً۔ خشت من اشی از شرب روز: پھر۔ خطبہ بیان کچھ دوش۔ مجلیا: گھڑا
دوش میں اُن آئے والا گھڑا۔ مصلیا: اُنم نصیر آئے والا گھڑا۔

ترکیب: اہم اللہ جابر مجرور متعلق خبر کا۔ ضمیر کے ہو کر حال ہے ابتداء بخلاف سے حامدا بھی حال ہے ابتداء۔ است اور اولاً دیکھا
مقول فیہ ہے جملہ اکا اور اُنیا و مصلیا دیکھا یہ تینوں بھی اللہ بخلاف سے حال ہیں اُنسان لکھا۔ جابر مجرور متعلق ہے جابر مثنوی
کے اہل افضل رسل متعلق ہے مصلیا کے اور لکھا۔ مصلو و مصلوئے متعلق ہے حماقات کے تقدیم کے بعد رعایت کی گئی ہے۔
ترجمہ: ابتداء کہتا ہوں میں اس حال میں کہ زکات مائل کرنے والا روز اللہ کی دم کے ساتھ مجرور اسم بیان نہایت ہی تم کرنے والا
ہے اس حال میں کہ تم کرنے والا میں اللہ تعالیٰ کی پہلی مرتبہ اور دوسری مرتبہ اور ثامیہ کچم کو ہی اللہ کی طرف ہی پھیرنے والا
ہوں اور اس کے افضل اہل رسل کے ساتھ جملہ مصلوئے مصلوئے والوں اور مصلوئے کے سید انوں میں اُن نمبروں میں نمبر آئے والا ہوں۔

تشریح: مصنف علامہ صدر الشریعہ آغاز میں حمد اللہ و مصلوئے علی اللہ کے ساتھ برکت حاصل کر رہے ہیں۔ سوالیہ اور جوابی
سے کیا ہو ہے؟ جواب: متعدد احوالات ہیں (۱) اولاً دیکھا کہنا یہ عن (الشرع) و (الشرع) ہے اُنی حامدا اللہ مرة بعد مرة (بار بار)
(۲) اولاً سے حمدنی اول الکتاب دیکھا ہے حمدنی آخر الکتاب مراد ہیں (۳) اولاً سے حمدنی الصبیح دیکھا ہے فی الصبح مراد ہے
(۴) اولاً سے حمدنی توفیق و تصنیف اور دیکھا ہے حمدنی الشیخ و فی تصنیف مراد ہے (۵) اولاً سے حمدنی الرزاق دیکھا ہے حمدنی
الآخر مراد ہے (۶) اور سے حمدنی ذوالقادر و صفا اور دیکھا ہے حمدنی خرافہ اکامہ مراد ہے۔ ولعدان الثناء۔ سوالیہ و جواب
اور دیکھا میں صبح افروز احوال کا اختصار بذات پرنی حوالی ہو گیا تو ولعدان الثناء دیکھا کہ مراد محض ہو گا کہ اس کے ذکر کی ضرورت
نہیں ہے؟ جواب: چونکہ وہ شخص باللسان ہے اس لیے نقل میں ان الفاظ کا اختصار اللہ میں ثابت ہوا ہے جو زبان سے صادر
ہوئے اور ولعدان الثناء سے تخم ہو گیا کہ مطلقاً نہ شخص بذات پرنی توفیق ہے خواہ نہ پانی سے ہو خواہ اول سے ہو خواہ اعطاء سے
ہو یہ تمام احوال تخصیص سے نظر نگار اول شکل۔

و معد فان العبد المتوصل الی قولہ و اعنہ اتی لعا مودت عمل مفردات! سعد بزرگ مبارک ہونا نزع
لیکھ: نزع ہونا جلد و انصیب۔ انصیب جمع انصب، میاب ہونا جلد کو نزع۔ ترکیب: عبد اللہ بن سعد بدل سے عبد اللہ بن

سے معروضہ ملے ہے اُغیر جاتے۔

تو ہر اور جہد ائمہ و اعلیٰوں کی بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف افریقہ زید بن اسلم (رسول اللہ ﷺ) و یاقین کمال و کام شریفیت مراد ہیں (مثنیٰ نبیہ اللہ بن مسعود بن تاریخ الطبری) (تیسرے حصے ہذا کا دوا فی التفسیر اور کامیاب ہو سکی خوشنویس) کہتا ہے جب مجھے فتنہ بنی اللہ تعالیٰ نے تفریق اصول کی تہیج کی تھی تو میں نے ارادہ کیا کہ اس نے حکامات کی شرح کر دوں اور اس کے مضامین کو کمال اہل اس حال میں میں عرض کروں کہ ان جگہوں کی شرح کرنے سے تو ہر شخص ان مقامات کو بغیر کتاب و تفصیل کرنے سے نہیں مل سکتا تو اس کیلئے میری کتاب میں ائمہ کو اہل نہیں ہے۔

تشریح اعلیٰ درجہ کا ہے۔ اس میں سے جو کچھ اسلوب و بیان کی طرف سے توجہ دینا چاہیے وہ اس کے لیے اس کی شریعت کی طرف سے توجہ دینا چاہیے۔ اس میں سے جو کچھ اسلوب و بیان کی طرف سے توجہ دینا چاہیے وہ اس کے لیے اس کی شریعت کی طرف سے توجہ دینا چاہیے۔ اس میں سے جو کچھ اسلوب و بیان کی طرف سے توجہ دینا چاہیے وہ اس کے لیے اس کی شریعت کی طرف سے توجہ دینا چاہیے۔

[illegible]

ترکیب لاریں جواب لیا ہے موریہ میں مفعول لیتے ہے ضمیر سینہ مفعول مجہول ہے آخر وکرتیہ نائب خاص
ایکشن کا ہے اقدار کی ضمیر سے عطف داخلہ کا مفعول ۱۰۰ ہے وادراکشب۔ یوشک کہاتب خاص ہے میانی امر مان متعلق کا
ذکر ہے وادراک مابتراز کا فعل ہے انشاء صیغہ وادراک خبر۔

ترجمہ اور چون مجھے اب میں نے کتاب التلخیص کا سوود چاہا تو جلدی کی بعض اصحاب نے اس سے نقل کرنے اور بحث کرنے کی غرض اور بعض اطراف میں اس کے نسخے جیل گئے پھر اس کے بعد واقع ہوئیں کہ اس کتاب میں تھوڑی سی تبدیلیاں اور کچھ مضافات اور بہت کچھ نکال دیا گیا ہے۔ اس نے شرح میں تعلق کی عبادت کو اس عہد میں پختہ ہو چکا ہے اور اس کے بعد اس کو اپنی جا میں وضع ہوا جس طرف "اب اس شرح کا مکمل کرنا

ہائے بحر حسب شرع مکمل ہوئی اور منکر مام رائجی اس کی کیفیت یہ تھی کہ، شرع تعریضات پر مشتمل تھی اور ایسے دلائل پر مشتمل تھی جو قواعد معقول پر مبنی تھے اور تعریضات پر مشتمل تھی جو بڑے فروعیت تھے اور جب درجہ درجہ ترتیب پر مشتمل تھی جو جوہر سے پہلے تھی۔ اچھے نہیں کی اور اس میں ایسے دقائق بیان کیے گئے تھے کہ ہمسوار ان ظہر ان تک نہیں پہنچ پائے تھے پھر اس کتاب کو میں نے بطور نقد یادداشت وقت کے سامنے پیش کیا وہ باوجود ہر صفات موصوف میں مجاہد تھی میں اور عائلی صاحب مکی "کامل" مشتمل والرائی تھی میں جو رائے ان کے ساتھ کرنا فی وہ پاشی پاش ہو گئی اور اس فی انجمنی عادات کو نہ کچھ کر شعاہرا سراہ اور حرمین الشریفین غرضی سے جس سے گئے انہی اوصاف عیدہ کی بناء پر میں نے اس کتاب میں ان کا ذکر کیا ہے وہ سن ان دنیا اور اس سے دور جتنا کہوں چاہا تک کتب شریعت میں ان کا ذکر کروں آخراں اللہ تعالیٰ سے امان کی ہے۔

فہم وہ متمکنا سے مصنف نے کیفیت مصنف کو بیان کیا ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً لہ حاملاً من المستکین فی متعلق الباء ای بسم اللہ ابتداء الکتاب حامداً ترجمہ حامداً لہ حال ہے اس ضمیر۔ جو جو پڑھتا ہے، کے متعلق میں تھی بسم اللہ ابتداء لکتاب حامداً

غرض شارح گفتار فی بیان ترکیب ہے اما اصل ترکیب یہ ہے کہ حامداً بسم اللہ کے ضمن ابتداء کی ضمیر مخرجات سے مال ہے۔ ضمیر ابتداء کی عبارت سے ضمیر ہوتا ہے کہ بسم اللہ ظرف خود ابتداء۔ یہ متعلق ہے حال کیا یا نہیں ہے بلکہ بسم اللہ ظرف متعلق ہوا کرتا ابتداء کی تا ضمیر۔ حال ہے اس طرح دہا بھی ان ضمیر سے حال ہے اور حال اپنے حال کیسے قید ہوتا ہے تو بسم اللہ احوال دونوں ابتداء کی قید نہیں گئے۔ وہ محل عبارت یہ ہوگا ابتداء الکتاب خبر بکام اللہ حامداً

آئو طریقۃ الحال : علی ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية الواعية بحوالہ الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والسمية ورعاية للتصائب بينهما

ترجمہ مصنف نے حال والے ظرف کو کرنا چاہا ہے اس لئے کہ ان مصلحتیں کے نزدیک متعارف ہے یعنی خبر اسمیہ یا خبر فاعلیہ یا الحمد للہ اور ضمیر کے درمیان مساوات کرتے ہوئے یا ان دونوں کے درمیان مساویت کی وہ یہت کرتے ہوئے۔

غرض جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ میں نے کمالیہ کا طریقہ میں مشہور ہے کہ خلیفہ قید یہ جو صورت
بتلا میں یہ بصورت جملہ خلیفہ (امیر المومنین) کرتے ہیں، اور میں بھی جیسے کہ خلیفہ جملہ امیر میں دوام و استمرار ہوتا ہے
اور جملہ خلیفہ، مگر میں خود اس وقت کہ ساتھ استمرار بھی ہو، یہاں میں بھی استمرار دوام طلب ہوتا ہے منصف نے
طریقہ ترک کرتے اسلوب جدید فقہ کیا اور حادہ کو حال کا ذکر کیا اس میں کیا عکس ہے۔ جواب اس اسلوب جدید
کو اختیار کرنے کی رو میں ہیں (۱) اول یہ ہے کہ منصف نے یہ فقہیہ کے امتیاز سے یہ (براہی) اگرنا چاہتے ہیں یہ ذکر ہم امتیاز
حق کا کہ حقیق ہو کر امتیاز سے حال ہے حادہ کو بھی حلی بنایا ہے امتیاز کی ضرورت سے تاکہ وہ اس قید سے دوام میں رہے
نہ جائیں (۲) دوسری وجہ ان کے اس میں رعایت مناسب ہے کہ ان کو قید بنایا اور قید میں نہیں (۳) حادہ (حالی) بنایا اور نہ
قید ان کے دوسری اقسام میں مثلاً صرف یہ ذکر و رد۔

لفظ ورد فی الحدیث کل امر ذی مال لم یبدء فیہ بسم اللہ فہو ایترو کل امر ذی۔ قل لم یبدء فیہ
بالحمد للہ فہو۔ جملہ لحوال ان یجعل النعمۃ قبل الالاء۔ حالاً عند کما وفعت النعمۃ کذلک۔

ترجمہ ایس وار دہا ہے حدیث میں کہ: ہر ذی شان نام نہانی ابتدا ہم اللہ کے نام نہ کی جائے تو وہ بے برکت ہو جاتا ہے اور ہر
ذی شان کام نہ کی ابتدا اللہ کے نام نہ کی جائے تو وہ حور ہو جاتا ہے اس ارادہ میں منصف نے یہ کہتا ہے کہ وہ اختیار کیا ہے
لئے اور حال اس سے جدید کہ تسمیہ اس طریقہ میں ہے۔

غرض شرح جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ تسمیہ مناسب ہیں تسمیہ فقہیہ (۱) جب تسمیہ اگر تسمیہ بنایا جائے
تو کوئی ضل و لغو ہونے کا احتمال نہ تھا مگر منصف صاحبین کی کتاب میں چائی جو کہ منصفین جو تمام اسلوب ۹۔ جب اگر تسمیہ نہ کیا
جائے تو مخالفت و ترک عمل بالحدیث ازما نہ ہوئے کے الفاظ میں کل امر ذی مال لم یبدء فیہ بسم اللہ فہو ایترو دوسری حدیث کے
الفاظ یہ ہیں کل امر ذی مال لم یبدء فیہ بسم اللہ فہو ایترو نہ ہوئے کہ منصف حادہ کو بصورت جملہ امیر بنایا اور نہ حلی نہ بنایا تو
حدیث فقہیہ پر عمل ترک ہو جاتا تھا اور صرف تسمیہ کے ساتھ ہوئی "تو وہاں"۔ میں پر عمل کرنے کے لئے طار نے تسمیہ اختیار کیا
حالی بنایا اور نہ بنایا تاکہ وہ اس ابتدا میں ضل و لغو نہ ہوئے جائیں اور نہ یہ ہے کہ فقہیہ کی قواعد کے بغیر نہیں بنایا جائے (۲) قید ۱
یہ بعد بدین شہدائے ابتدا کتاب تسمیہ فقہیہ کے بغیر نہیں ہو سکے گا ان دفعوں کے ساتھ یک وقت دو گواہی ناممکن دونوں
حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔

لانہ قدم التسمیۃ لان النصین معترضان ظہروا فی الابداء، فاحد الامرین یفوت بالابداء والاخر ورنہ۔

مفسر الجمع بان يقدم احدهما على الآخر بفتح الابداء به حقيقته وبالآخر بالاهالة الى ما هو
لعل بالكتاب الواردة بتقديم التسمية والايضاغ المتعلقه عليه.

ترجمہ: مقدم پر مصنف نے تسمیہ اس لئے دونوں میں سے ایک کو خبر آگئی میں متعارف نہیں اس لئے کہ ابتدا اور جنرل میں سے
ایک کیساتھ فہم کرنا چاہیے ابتدا کو دوسری چیز کیساتھ اور ممکن ہے کہ باہر باہر طور پر مقدم کی جائے اُن میں سے ایک دوسری
پر نہیں۔ یہ ہائے اس کیساتھ ابتدا و تہیۃ اور دوسری کے ساتھ نسبت کرتے ہوئے اس کے مساوی طرف میں مصنف نے
کتاب اللہ کے ساتھ مل کیا جو وارد ہوئی ہے تسمیہ کو مقدم کرنے کے ساتھ اور جہاں کے ساتھ جو متعلقہ ہوا ہے مقدم تسمیہ پر۔

غرض جواب سوال مقدر سوال: مصنف کی یہ کوشش اصل نا حاصل ہے اگرچہ دونوں کو قید یا کر دونوں میں تسویہ
اختیار کیا گیا لیکن دونوں حدیثیں پر عمل ناممکن ہے اگر تسمیہ کو اولاً حال یا کر ذکر کیا گیا تو ابتدا و صرف تسمیہ کے ساتھ ہوگی اگر
قید کو اولاً ذکر کیا یہ ہے تو ابتدا و تسمیہ نہیں ہوگی تو ایک حدیث ضرور متروک ہوگی کیونکہ سنی ابتدا و اولیٰ کل شیء ہے اور دوسرے
نہ ایک سے ہو سکتی ہے یا تسمیہ سے یا قید سے۔ جواب: (۱) تسمیہ ابتدا و اولیٰ میں انعام ہیں (۱) حقیقی ماحول مقدم علی النکل (۲)
انسانی ماحول مقدم علی البھل و مؤخرین البھل (۳) ابتدا و عرفی ماحول مقدم علی البھل و جواب حاصل جواب یہ ہے کہ اشکال
مذکورہ لازماً ہے جب دونوں حدیثوں میں ابتدا سے ابتدا و حقیقی مراد لی جائے حالانکہ یہاں نہیں پہلے حدیث تسمیہ میں
ابتدا و حقیقی اور حدیث قید میں ابتدا و انسانی مراد ہے۔ جواب (۲) حدیث تسمیہ سے ابتدا و حقیقی حدیث قید سے ابتدا و عرفی
مراد ہے۔ جواب (۳) دونوں سے ابتدا و عرفی مراد جہاں صورت میں دونوں حدیثوں پر عمل ہوگا کوئی متروک نہ ہوگی۔

فہم بالکتاب غرض جواب سوال مقدر سوال: یہ ہے کہ حدیث تسمیہ کو ابتدا و حقیقی پر محمول کر کے تسمیہ کو مقدم کیوں کیا
حدیث قید کو ابتدا و حقیقی پر کیوں محمول نہ کیا۔ جواب: (۱) ابتدا و کتاب اللہ عزوجل کیونکہ کتاب اللہ میں تسمیہ و قید پر مقدم کیا
گیا (۲) است کا اوجاز علی ہے کہ تسمیہ پر قید پر عمل والا جہاں جواب (۲) حدیثیں انکی جہتیں پر عمل کرتے ہوئے
انہ لم یذہلوا عن الیم۔ سوال: اسلیان علیہ السلام نے انکی کہ ہے نام کو اسم اللہ پر مقدم کیا حالانکہ اس میں ماہر جواب ہے؟
جواب: مقدم میں حرکت یہ تھی کہ عموماً غیر مذہب والی باطل کو کوئی تحریر دی جائے تو وہ نام دیکھ کر مب و شتم و بے ادبی کا مظاہرہ
کرتے ہیں تو اپنا نام اور تحریر کیا تاکہ میرے نام کی توہین اور نہ کو اللہ تعالیٰ کی۔

وتوکل العاطف للنا بشعر بالعبیۃ لبخل بالمسرة.

ترجمہ: اور مصنف نے حرف عاطف کو چھوڑ دیا تاکہ وہ بیعت کے ساتھ مشرک نہ ہو اس میں غلطی ازالہ ہے۔

جواب سواں مقدمہ۔ سوال! ہوتا ہے کہ قسیدہ حمید جب دونوں ماں میں تو اس کے درمیان حرف عطف کا ذکر مناسب تھا میں کہ ہوتا تو ادا ہو جاتا کہ نہ جب جملہ حال واقع ہو تو اس میں دونوں حمید راہ کیلئے ضروری ہیں نیز یہ موقع عطف بھی ہے کیونکہ نظم معانی میں مخاطب اور جہ ہے کہ حرف عطف وہاں ذکر کیا جاتا ہے جہاں معطوف علیہ و معطوف کے درمیان نہ کامل اتصال ہوتا کہ اتصال بلکہ من وجہ اتصال و من وجہ انفصال ہر یہاں حمید قسیدہ میں بھی من وجہ اتصال و من وجہ انفصال سے لہذا یہاں حرف عطف مناسب تھا حرف عطف کا ذکر نقلی یا مقصود تھا کیونکہ مطلوب مصنف گو یہ من وجہ انفصال ہے اگر حرف عطف ذکر کیا جاتا تو قسیدہ نہ ہوتا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے مانع ہوتا ہے تو ابتداء بالحمید یا صارت اور ابتداء یا الحمد مجا ہوتی تو اسرار نہ ہوتی اسی وجہ سے حرف عطف ترک کر دیا۔

و لا يجوز ان يكون حاملا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد علي معنى النسخة المصورة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال هذه ترجمہ اور بات نہیں ہے کہ مادہ افعال کے فاعل سے حال بنے کیونکہ مصنف کا قول و بعد فان العبد جیسے کہ نسخہ مرقومہ عند مصنف میں ہے اس سے مانع ہے اور لیکن نسخہ قدیر کے مطابق جو کہ اس مانع سے نکالی ہے وہ اس مانع ہے کہ مادہ اس قبول سے مان ہے۔

جواب سواں مقدمہ۔ سوال! ہوتا ہے کہ مادہ ان کو ابتداء کی خبر سے حال بننے کی بجائے خبر کی خبر سے حال بنانا ہونی مناسب ہے کیونکہ وہ جزو کتاب ہے جبکہ قسیدہ کا لا ہوتا مشکوک و محتمل ہے اس سے حال کیوں نہیں بنایا گیا۔ جواب! نسخہ مرقومہ و جوہر کے مطابق قبول سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اور عدم صحت کی قیاسی وجہ ہیں۔ جوہر ان کو بعد فان العبد میں واحد حرف عطف ہے مخاطب یہ ہے کہ معطوف کے اجزاء میں سے کوئی جزو حرف عطف پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں حرف عطف کا من اجزاء و المعطوف واقع ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے مثلاً ضربت زیداً کرمت عمروا میں ضربت زیداً عمروا و کرمت کہنا درست نہیں ہے اگر مادہ ان کو قبول سے حال بنایا جائے تو یہ معطوف کا جزو ہو گا لہذا اس کی تقدیم بل حرف احوال کا لفظ جائز نہ ہوگی حالانکہ یہاں مقدم ہے۔ جوہر (۲) یہ ہے کہ کان اخذ میں ان موجود ہے جو مقتضی صدارت کلام ہے اور اس کے بعد اجزاء میں سے کوئی جزو فعل میں عامل نہیں ہو سکتا اور نہ صدارت فوت ہو جائے لہذا قبول مادہ میں عمل نہیں کر سکتا۔ جوہر (۳) یہ ہے کہ خدا کا صحاف الیہ بخود سنوئی ہے وہ نعمہ و الصلوۃ ہے تو عبارت اس طرح ہے کی و بعد الحمد و الصلوۃ قبول العبد حامداً للہ تعالیٰ اس میں نکرہ ہونا نہ ہے اگر نسخہ قدیر کو ملحوظ رکھا جائے جس کی عبارت اس طرح ہے محمدیاً و علیاً قبول العبد التوسل للی اللہ تو مادہ ان کو قبول سے حال بنانا درست بلکہ راجح ہے کیونکہ اس عبارت میں سوانح ثلاثہ مرتفع ہیں نہ داؤہ نہ ان ہے اور نہ بخند ہے راجح

[illegible]

وأما تفصيل الحمد بقوله الأول: «وَأَنبَأَ فَنُحْمَلْ» وما هو إلا أن الحمد يكون على النعمة وغير ذلك
نعني يستحق الحمد. ولأن كمال ذاته وعظمته صفته ونها الحمل نعمانه وحريه لأن التي من حملتها
التطبيق لتأليف هذا الكتاب الثاني أن نعم الله تعالى على كثيرها ترجع إلى إيجاد الخلق أولاً: إلى إيجاد
وإعلاء قايما بحمده على القسمين تأمينا بالسر المكنون باسمه حيث أشير في الفتحة الجميع وفي
الاعلاء إلى إيجاد وفي التكليف إلى الاستقاء. ولا وفي السبا إلى إيجاد وهي الملائكة الإنماء لأنها كانت
أصلا حفظه بقوله تعالى: «وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى» والآخرة على معنى أنه يستحق الحمد في الدنيا على ما
يُعرف بالحملة من كماله ويصل إلى العباد من نوله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه وبعض من
سمايته نسي لا عن ذات ولا عن سمعته ولا يخبر على قلب بشر وإليه الإشارة بقوله تعالى
وأخبرهم أن الحمد لله رب العالمين.

[illegible]

جواب سوال: مقدر۔ سوال! یہ حق ہے نہ بے حق؟ اور کیا ہے کہ مراد ہے۔ جواب! ان میں تعدد، اقوات ہیں۔

عزتاً و کبریا صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو عثمان اللثامہ میں ذکر مایم و دار الیہ و ستارہ و بجااز حاد سے مراد نہیں
ایا جاکل تھا کا لے لے انا جاکل ..

رفیہ تشارفہ فی ان الاخذ فی العلوم الاسلامیہ یعنی ان تعرض عن جانب الخلق و بصرف اعداء اللہ
من جمیع الجهات الی حسب الحق تعالیٰ و تقدس علما بانہ المستحق للثناء و حمد

ترجمہ! اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ علوم اسلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ مخلوق کی
جنب سے عرض کرے۔ اور ثانی لکاسوں کو پیر دے ترانسہ اطراف سے حق تعالیٰ تقدس کی جانب کی طرف اس حال میں کہ
یعین کرنے والا ہو۔ دینی ذات مستحق ہے ثناء کیسے فقط۔ مصنف کی عبارت میں اس طرف اشارہ ہے کہ جو شخص بھی علم اسلام
کا آغاز کرے تو اس کیسے مناسب ہے کہ مخلوق اللہ سے عرض کرے متبانی بند ہو جائے اور اللہ ہی کو مستحق حمد سمجھے۔

فان قلت من شرط الحال التقارن لئلا یعمل والا حوال العذکوة اعنی حامد أو غیرہ لا تقارن الاسداء
بالتسبیہ قلت لیس الباء صلة لا بتدئ بل الطرف حال والمضی مبرکاً باسم اللہ ایضاً الکتاب ولا
یتلذذ امر عرس فی یعتبر مستد من حبس الاختفی التصفی انی المنوع فی البحث ویلغونه التبرک
بالمحمیة والحمد والمصنوف

ترجمہ! پس اگر تو کہے کہ دل کی شرط سے ہے مقارنت عامل کے لئے اراحوال مذکورہ مراد رکھنا ہوں میں حامد و غیرہ نہیں
ہیں مقارن ابتداء بالعسب کے ساتھ۔ میں لکھا ہوں کہ نہیں ہے با۔ ابتداء حاصل کرکے طرف دل اور مستحق ہے کہ بتکا۔ ہم اللہ
ابتداء الکتاب اور ابتداء ایک امر عربی ہے اعتبار کی جائیگی یعنی تصنیف میں شروع ہونے کے وقت سے لیکر۔ بحث میں شروع
ہونے تک اور تہ من ہوگا اس ابتداء کو برکت حاصل کرنا تسمیہ اور حمد اور صلوة کے ساتھ۔

غرض جواب و سوائے۔ سوال! ابتداء ہے کہ حامد و صلوا وغیرہ کو ابتداء سے ماننا درست نہیں ہے کیونکہ ضابطہ یہ ہے کہ
حال اور ذوالحال کے مل کا زمانہ واحد ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ بتداء بالعسب کا زمانہ پہلے ہے اور حمد و صلوة کے
صدور کا زمانہ بعد میں اگرچہ جتنی قسمی ہو ایک سیکھ لکھ۔ جواب متراضی مذکور کا دار اس پر ہے کہ ہم اللہ کو طرف اللہ کا
ابتداء حاصل بنایا جائے حال تسمیہ نہیں ہے بلکہ سبحانہ جاد و خدوہ صرف کے متعلق ہو کر ابتداء سے حال ہے (نہ ذکر من قبل)
اسی عربی حامد و صلوا بھی احوال ہیں اور ابتداء سے مراد ابتداء عربی ہے اور ابتداء عربی کا زمانہ حمد ہوتا ہے میں شروع الکتاب
فی بحث التمام صد یہ مراد ابتداء کا زمانہ ہوگا اور اسی زمانہ میں حمد اور صلوة کا شروع اور تسمیہ کا وقوع ہوگا۔ زمانہ

ابتداء اور زائد ہر معلومہ میں اتحاد و مشارکت ثابت ہوگی اس لئے حال بنانا صحیح ہے۔

وان فایب فعلی الوجه اشانت بکون حامداً ثانیاً یعنی ثارو یا الحمد و عازماً علیہ لیکون مقارناً للعامل و حیثیہ یلزم الجمع بین الحقیقة والحدیث لئلا یجعل من فعل المحدث وف ای و حامداً لثانیاً یعنی عازماً علیہ فلا یلزم الجمع بین الحقیقة والحدیث۔

ترجمہ: اسی آیت کو بھی جو بات کے مطابق ہوگا حامداً ثانیاً یعنی ثارو یا الحمد اور عازماً علیہ الحمد (یعنی حرکی نیت وغیرہ کرنے والا) تاکہ دو جگہ مقام میں عامل کیلئے ہو اس وقت لازم آئے گا جمع میں الحقیقۃ والحدیث۔ میں کہتا ہوں کہ اسکو حذف کے قیام سے نہ یہ جائز یعنی حامداً ثانیاً یعنی عازماً علیہ الحمد ہی جمع میں الحقیقت والحدیث والحدیث والحدیث آئے۔

غرض جواب سوال یہ کہ یہ سوال وہ اب ایک اور سوال پر مشتمل ہے جس کو ثابت کرنا کہ نہیں فرمایا۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ مرقی میں آپ سے متعارف سوال مع زید بن علی فعل ابداء کی جو صورت چار فرقی تھی کہ ابتدا سے مراد مرقی میں ہے الی مقاصد الکتاب اور مراد مصلوۃ مکی ہی زمانہ میں واقع ہو ہے تو اس طرح متعارف مع الاعمال تحقیق یہ جانے کی پرتوجہ رہا۔ اس میں متغیر کارگردہ مکتبی سے لکھیں یہاں میں ضمیمہ نہیں ہو سکتی کیونکہ فرید حالت کے مطابق بیان سے مرقی کا ترجمہ ہوا ہے تو ہم کو قریب زمانہ آنست میں جو کا خدا کا لگا ابتدا (انتخاب کا زمانہ) دیا اثر ہے وہ اس کی متعارف عالم کی توجہ یا اعتبارات کا نہیں ہے بلکہ خداوندانی آخرت میں جان بعد ہے۔ جواب اس سوال کا یہ دیا گیا ہے کہ دین صورت اب ہم کی نسبت الی کی طرف ہوئی تو اس کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور جب ثانی کی طرف ہوگی تو مجازی معنی نیت ہے اور مراد علی الحد مراد ہوگا مقصد یہ ہوگا اب میں اس کتاب کو کارگردہ ہوں تو میں آخرت والی حرکی نیت کرنا والا اور اس پر لازم کرنا والا ہوں تو نیت اعراض کا زمانہ ابتدا اب کے زمانہ کے ساتھ جو ہے کہ ابتدا ابتدا اب کے زمانہ کے وقت ہی اس کا لازم اور اعراض مرقی کا شروع ہے تو متعارف ثابت ہو جائے گی پھر اس افعال کے جواب پر افعال ہو یا غرض تھا ثانی اس کو ذکر کر کے جواب سے ہے۔

اختلاف یہ ہے کہ اس جواب کی صورت میں جمع میں الحقیقۃ والحدیث لازم آتا ہے کہ جب اللہ حمد کی نسبت الی حرف ہوگی تو نسبتی معنی مراد ہوگا جب ثانی کی طرف ہوگی تو اس کے معنی میں ہو کر مجازی معنی مراد ہوگا لہذا اب کا ہاں۔ جواب (۱) ثانی کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں جمع میں الحقیقۃ والحدیث دینی نقطہ واحد اور نہیں آ رہا ہے بلکہ دنیا سے پہلے حامداً مقدر ہے اس سے مجازی معنی لایا ہے اور ایلیا جازم ہے عبارت اس میں کہ حامداً اللہ تعالیٰ اور حامداً ثانیاً اول سے ثانی ثانی

مادہ سے عازلی معنی مراد ہوگا۔ جواب! (۲) جمع میں الحقیقہ، انما جز عن بعض الذات جائز ہے اور یہ کلام اتنی پر مبنی ہے۔ جواب! (۳) اس جگہ جمع میں الحقیقہ، انما جز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے وہم جز عن حد ذاتی و مراد لفظ معنی عازلی سے وہ ہے غرض علی الحد خود الی الدنیا ہو یا فی آ خر ذلک امکان۔ جواب! (۴) محمل الہود کچھ ضروری نہیں ہے کہ جو در وقت کا زمانہ واحد ہو بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ وقت مستقبلہ و آئینی یا غریب و محلی امکان ہو تو مقصد ہوگا کہ مضمونے خود ہی پر فی الحال دنیا میں ہوتے ابتداء کتاب ہو کر رہا ہو اس وقت، نہ تحقق ہو جائے گی ذلک امکان (اگر وہ علامہ چلن کر۔ جواب! (۵) کبھی ایک غیر واقعی چیز کو محمولہ واقع فرض کر لیا جاتا ہے لیکن وہ یہاں بھی معصومہ خود خود کی وجہ بھی واقعی نہیں ہوئی بجز واقع کے فرض کر کے اس پر جو کر رہا ہے ہوتے ابتداء کر رہا ہے ذلک امکان۔

قولہ و علی الفصل و صلہ معصیا و لما کان اجل النعم الواصلة الی العبد ہو ذہب الاسلام وہ التوصل الی السبب الدائم فی دار السلام و ذلک بتوسط النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام صارا الدعا نحو النشاء علی اللہ تعالیٰ لار دلف الحمد بالصلوٰۃ

ترجمہ! اور جب بندے کی طرف سے پہنچنے والی نعمتوں میں سے سب سے بڑی نعمت دین اسلام تھی اور اسی کے ذریعہ سے در اسلام میں وہی نعمت کی طرف پہنچنے سے اور یہ دین اسلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے حاصل ہوا ہے تو جو تھی دعا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم شاذ علی اللہ تعالیٰ کے تابع پس مصنف نے صلوٰۃ کو تکرار نہ کیا۔

غرض جواب سوال مقدمہ۔ سوال یہ ہوا ہے کہ بعد اللہ صلوٰۃ علی النبی کر کیا کر کیا ہو یا نہی تعالیٰ کو اس لیے ذکر کیا تاکہ اس کا شکر ملے جسکی ہے اس کی نعمتوں کا شکر یہاں کر کیا صلوٰۃ کے ذکر کی کوئی وجہ نہیں۔ جواب! (۱) سبکی طرح صلوٰۃ علی نبی ضروری ہے کہ نہ کسی تریب یا تریب میں ہمارے لیے مضموم و محسن العظم ہیں اس لیے کہ تمام نعمتوں میں سے عظیم الشان نعمت دین اسلام ہے اسی کے ذریعہ سے وصول و مطلوبی ایک ہوگا اور جنت کی دائمی نعمتوں کا حصول ہوگا اور دین اسلام بواسطہ نبی کریم ﷺ ہم تک پہنچے ہیں باری بیدہ محسن العظم ہوئے اور ضابطہ ہے شکر العظم واجب مثلاً وہ شرعاً ہی ہمارے صلوٰۃ علی النبی کا ذکر ضروری تھا۔ جواب! (۲) شادری کا جواب جی ہے حضور اگر ﷺ کے مضموم ہونے پر نہیں بعض شاذ کا واجب ہے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہر کار وہ جہاں مستحق صلوٰۃ ہیں یا قیادۃ اذاکلہ جس طرح ذات باری تعالیٰ مستحق مر ہیں یا قیادۃ اذاکلہ قطع نظر اس سے کہ وہ محسن ہیں یا نہ بعد ذلک اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ اکبر و اکمل ہیں مہیا کرنا واجب تھا و کافر ہے مہین و جھک العنبر لقد نود القنصر "ہذا خدا پرست کوئی قدر ظہر ظہر مستحق الصلوٰۃ چہرہ ذلک وہاں صبرا دلا۔ جواب! (۳) صلوٰۃ

عبداللہ کے ذکر میں قرآن پاک کی اہمیت کی ہے کہ اہل اللہ تعالیٰ اپنے اللہ میں آمنو صلوا علیہ امانیہ۔۔۔ جواب: (۲) (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰) (۱۰۱) (۱۰۲) (۱۰۳) (۱۰۴) (۱۰۵) (۱۰۶) (۱۰۷) (۱۰۸) (۱۰۹) (۱۱۰) (۱۱۱) (۱۱۲) (۱۱۳) (۱۱۴) (۱۱۵) (۱۱۶) (۱۱۷) (۱۱۸) (۱۱۹) (۱۲۰) (۱۲۱) (۱۲۲) (۱۲۳) (۱۲۴) (۱۲۵) (۱۲۶) (۱۲۷) (۱۲۸) (۱۲۹) (۱۳۰) (۱۳۱) (۱۳۲) (۱۳۳) (۱۳۴) (۱۳۵) (۱۳۶) (۱۳۷) (۱۳۸) (۱۳۹) (۱۴۰) (۱۴۱) (۱۴۲) (۱۴۳) (۱۴۴) (۱۴۵) (۱۴۶) (۱۴۷) (۱۴۸) (۱۴۹) (۱۵۰) (۱۵۱) (۱۵۲) (۱۵۳) (۱۵۴) (۱۵۵) (۱۵۶) (۱۵۷) (۱۵۸) (۱۵۹) (۱۶۰) (۱۶۱) (۱۶۲) (۱۶۳) (۱۶۴) (۱۶۵) (۱۶۶) (۱۶۷) (۱۶۸) (۱۶۹) (۱۷۰) (۱۷۱) (۱۷۲) (۱۷۳) (۱۷۴) (۱۷۵) (۱۷۶) (۱۷۷) (۱۷۸) (۱۷۹) (۱۸۰) (۱۸۱) (۱۸۲) (۱۸۳) (۱۸۴) (۱۸۵) (۱۸۶) (۱۸۷) (۱۸۸) (۱۸۹) (۱۹۰) (۱۹۱) (۱۹۲) (۱۹۳) (۱۹۴) (۱۹۵) (۱۹۶) (۱۹۷) (۱۹۸) (۱۹۹) (۲۰۰) (۲۰۱) (۲۰۲) (۲۰۳) (۲۰۴) (۲۰۵) (۲۰۶) (۲۰۷) (۲۰۸) (۲۰۹) (۲۱۰) (۲۱۱) (۲۱۲) (۲۱۳) (۲۱۴) (۲۱۵) (۲۱۶) (۲۱۷) (۲۱۸) (۲۱۹) (۲۲۰) (۲۲۱) (۲۲۲) (۲۲۳) (۲۲۴) (۲۲۵) (۲۲۶) (۲۲۷) (۲۲۸) (۲۲۹) (۲۳۰) (۲۳۱) (۲۳۲) (۲۳۳) (۲۳۴) (۲۳۵) (۲۳۶) (۲۳۷) (۲۳۸) (۲۳۹) (۲۴۰) (۲۴۱) (۲۴۲) (۲۴۳) (۲۴۴) (۲۴۵) (۲۴۶) (۲۴۷) (۲۴۸) (۲۴۹) (۲۵۰) (۲۵۱) (۲۵۲) (۲۵۳) (۲۵۴) (۲۵۵) (۲۵۶) (۲۵۷) (۲۵۸) (۲۵۹) (۲۶۰) (۲۶۱) (۲۶۲) (۲۶۳) (۲۶۴) (۲۶۵) (۲۶۶) (۲۶۷) (۲۶۸) (۲۶۹) (۲۷۰) (۲۷۱) (۲۷۲) (۲۷۳) (۲۷۴) (۲۷۵) (۲۷۶) (۲۷۷) (۲۷۸) (۲۷۹) (۲۸۰) (۲۸۱) (۲۸۲) (۲۸۳) (۲۸۴) (۲۸۵) (۲۸۶) (۲۸۷) (۲۸۸) (۲۸۹) (۲۹۰) (۲۹۱) (۲۹۲) (۲۹۳) (۲۹۴) (۲۹۵) (۲۹۶) (۲۹۷) (۲۹۸) (۲۹۹) (۳۰۰) (۳۰۱) (۳۰۲) (۳۰۳) (۳۰۴) (۳۰۵) (۳۰۶) (۳۰۷) (۳۰۸) (۳۰۹) (۳۱۰) (۳۱۱) (۳۱۲) (۳۱۳) (۳۱۴) (۳۱۵) (۳۱۶) (۳۱۷) (۳۱۸) (۳۱۹) (۳۲۰) (۳۲۱) (۳۲۲) (۳۲۳) (۳۲۴) (۳۲۵) (۳۲۶) (۳۲۷) (۳۲۸) (۳۲۹) (۳۳۰) (۳۳۱) (۳۳۲) (۳۳۳) (۳۳۴) (۳۳۵) (۳۳۶) (۳۳۷) (۳۳۸) (۳۳۹) (۳۴۰) (۳۴۱) (۳۴۲) (۳۴۳) (۳۴۴) (۳۴۵) (۳۴۶) (۳۴۷) (۳۴۸) (۳۴۹) (۳۵۰) (۳۵۱) (۳۵۲) (۳۵۳) (۳۵۴) (۳۵۵) (۳۵۶) (۳۵۷) (۳۵۸) (۳۵۹) (۳۶۰) (۳۶۱) (۳۶۲) (۳۶۳) (۳۶۴) (۳۶۵) (۳۶۶) (۳۶۷) (۳۶۸) (۳۶۹) (۳۷۰) (۳۷۱) (۳۷۲) (۳۷۳) (۳۷۴) (۳۷۵) (۳۷۶) (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳

وفى ترك التصريح باسم النبي عليه السلام عني ما فى المشقة المقررة له به بشانه و فيه على ان
 كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد .

تو جبراً اور ہی نہیں رہے بلکہ ان کے چہرہ پر وہ مسکراہٹ تھی جو کسی مسکراہٹ کے بعد آتی ہے۔ ان کی شان کو بلند کرنا چاہا اور ان کی بات کو حتمی کرنا ہے۔ گناہیہ کا بغض اور اس کو ہٹا دینا اور اس کے کسی بھی بڑی نہیں ہے۔

جواب سائل مقدر: سوال رہا ہوتا ہے کہ مصنف نے نبی کریم ﷺ کا نام مبارک کیوں تذکر کیا حالانکہ نام کا ذکر کرنا اولیٰ والحق
بہا مقام تھا اس لیے کہ مقام حدیث میں مدون کی تعین اولیٰ ہوتی ہے۔ جواب! (۱) نحو یہ نشانہ سے شارع جواب اولیٰ ذکر فرما
رہے ہیں کہ تعلیم و اعلان نام کو ترک کر دیا کیونکہ الوا الھم و صاحب الرتبہ شخصیت کو نام کے ساتھ یاد کرنے میں عوارب ہے کا
الاستاذ والوالد۔ جواب! (۲) مدون کے نام کی تصریح اس لیے کی جاتی ہے تاکہ مستحق تعین ہو جائے ابہام نہ ہو یہاں ابہام نہیں
ہے کیونکہ جو مصنف افضل الرسل یہاں ذکر کرتی گئی ہے وہ نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی اور میں تحقیق حق نہیں ہو سکتی زمین کسی اور
طرف متوجہ ہی نہیں ہو سکتا اسلئے نام کی تصریح فی ضرورت نہیں ہے۔ (۳) ایہ اشکال خود مقدر و مقرر و محقق مصنف پر ہے کہ کہ
اس میں اسم النبی ﷺ نہیں ہے نہ خود مقدر و مقرر و محقق نہیں ہے۔ (۴) ایہ اشکال علیہا۔

والحبة بالسكون خيل تجمع للمباقي من كل اوب اسعير للجنهار.

ترجمہ اور حواشی (لام کے سکون کیساتھ) دو ٹکڑوں میں ہیں جو جمع کے جانتے ہیں ہر طرف سے ٹکڑوں کے لئے جانا دیا گیا ہے۔
سیدان ٹکڑوں کے لئے۔

صبر کا لغوی معنی بھاری سستی بیان کر رہے ہیں عشقِ مثنوی، محمڈ سے جو مختلف جوانب سے غلط درک کیے گئے ہیں۔ بھاری سستی
میں ان محمڈ و مرثیہ میں تبدیل نہ ہو۔ لکھن با سحر اقبال۔

والمجلى هو السابق عن افراس السابق و المصلى هو الذى يتوجه لان راسه قد صلوا به.

ترجمہ اور تفسیر: محمّد ابراہیم جو بھٹ نے والا ہے، دور کے محمّدوں سے اور مصلیٰ (۱) ہے جو اس کے عجیبے ہوتا ہے کیونکہ ہمارے خاص

اس مابقی کی سرین کے پاس ہے۔

تخلی و مصلی کا حق بیان کر رہے ہیں مگر وہ گھوڑا جو متاہل میں اول نمبر ہو۔ مصلیٰ جو دوم نمبر ہو مصلیٰ کی وجہ تسمیہ بھی ذکر کی کہ اس کا سر تخلی کی مصلیٰ (سرین) کے پاس ہے۔

ومعنی ذالک فکتبیر الصلوٰۃ نکریرہا و اشار بالمجلی الی الصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام وبالْمصلی الی الصلوٰۃ علی الاول لانہا فکون حمتا و نیعا۔

ترجمہ اور مگر مصلی کا متعدد صلوٰۃ علی النبی کی بخشیر اور اس کا کھار ہے یا مصنف نے اشارہ کیا مگر کیا ساتھ صلوٰۃ بھی الیہ تخلی کی طرف اور مصلی کے ساتھ صلوٰۃ علی اول کی طرف کیونکہ ضمنا اور بجا ہوتی ہے۔

جواب سوان مقدور۔ سوال اب ۲۷ ہے کہ مصنف کا قول کہ میں یہ ان صلوٰۃ میں تخلی اور مصلی ہوں درست نہیں ہے یہ اقرار خود میں ہے فرس یا مگر ہوا کا یا مصلی ہوا کا یک وقت اولوں کا ہونا اقرار خود میں ہے۔ جواب ۱ (۱) یعنی ذاک سے اے ر بہ ہیں کہ یہاں تخلی معنی سر اوئیں مجازی معنی مراد ہے یعنی تکرار صلوٰۃ کی یہ صلوٰۃ دوم ہے۔ جواب ۲ (۲) تخلی سے صلوٰۃ علی النبی اور مصلی سے صلوٰۃ علی اول مراد ہے کیونکہ صلوٰۃ علی النبی متعدد اصالۃ اور صلوٰۃ علی اول واحد باعرض ہے۔ جواب ۳ (۳) تخلی سے اہتمام و مصلی یا شمار از منظر مراد ہیں نہ کہ فی زمان واحد یعنی کسی وقت اول نمبر اور کسی وقت دوم نمبر۔ جواب ۴ (۴) تخلی سے اہتمام کتاب اور مصلی سے انتہاء کتاب مراد ہے مگر بالبدیث کہ ہر کام کی ابتدا دو انجام میں اگر صلوٰۃ ہو تو دو قرب الی اللہ جاہت دو ہے۔ جواب ۵ (۵) تخلی سے کتاب الفتح اور مصلی سے کتاب التوضیح مراد ہے۔

ثم لا یستغنی حسن ما فی قرآن الحداد والصلوة من التحییس وما فی القرینۃ النابیۃ من الاستعاۃ بالکتابۃ والتخییل والتوشیح وما فی الرابعۃ من التعلیل۔

ترجمہ اگرچہ تخلی میں چیز کی خوبی جو مراد صلوٰۃ کے مصلوں میں ذکر کی گئی ہے یعنی عنہ۔ تجنیس اور جو چیز جملہ یہ میں ذکر کی گئی ہے یعنی استعاذہ بالکتاب اور تخیل اور توشیح اور جو چیز ذکر کی گئی ہے جملہ وہ جس میں استعاذہ توشیح۔

غرض شارح! حسن خوبی عبارت میں انکات بلاغت کا بیان ہے۔ فوائس قرینہ کی مثال ہے یعنی مفرد نہ یہاں سے جملہ مراد ہے کیونکہ جملہ بھی ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں قرآن کا لفظ ذکر کیا مصل نہ کہا کیونکہ یہ مستقل جملہ نہیں ہیں۔ نہ تجنیس۔ پہلی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے جو صلوٰۃ کے مصلوں میں صنعت تجنیس کو استعمال کیا۔ صنعت تجنیس یہ ہے کہ دو لفظ ذکر کیے جائیں جو صورتاً ایک جیسے دکھائیں ہوں لیکن معنی مختلف ہوں جیسے جملہ کے فقرات میں آیا کہ اور مرتبہ ذکر کیا صورتاً تو مجالس پر نہیں معنی مختلف ہیں اول غنائی کا معنی دوسری بار اور دوسرے میں کیا کا معنی پھیرنے والا اسی طرح جملہ صلوٰۃ

[illegible]

غرض جواب سوال مقدمہ اشکال! یہاں ہے کہ تہذیب کے عالم مقدمہ ہوتا ہے معمول منظور ہوتا ہے معنی نے یہاں معمولات ایشیاء بھی افضل الرس دلی علیہ الصلوٰۃ مقدمہ کر کے خلاف اس کا ارتکاب کیا ہے۔ جواب! مصنف نے معمولات نو روید سے مقدمہ کیا (مگر غایت کلی تہذیب معمولات کی تاخیر سے بڑی تہذیب ہوتی (۲) یہ سوالات نسبت سوال کے قسم باستان کے کیونکہ شادی علی و شہ اسم تعالیٰ قرآن بھی افضل الرسل میں انصاف رسول کا بیان ہے جو ہم ہے اذ الحصر لا یناسب المقام۔ غرض جواب سوال مقدمہ! یہ ہوتا ہے آپ نے مقدمہ معمولات کی دوبارہ بیان کی میں حالانکہ تہذیب میں بھی تہذیب سے دوسرے ہے۔ لیکن ہے مصنف کا مقصود مقدمہ معمولات سے حق حق ہو کہ کثرت بعد ہے۔ مقدمہ ایشیاء آخری ملکہ اشعر۔ جواب اشارت ہو: ہے کہ میں کہ جو سہ (یعنی مصر) یہاں مقام کے صاحب نہیں ہے نہ سہ سہاوت کی کیا وجہ ہو سکتی ہیں۔ وجہ (۱) اشعر کی صورت میں سہاوت تہذیب ہونے کے جملہ اہل ان اشیا کا معنی ہوگا صرف اللہ کی طرف عزت تہذیب تہذیب ہونے کے لیے اشعر اللہ کی شانیں کران کا یہ مصر باطل ہے کیونکہ اشعر اللہ کی شان ہوگی کی جاتی ہے کہ مسئلہ ہے حدیث میں لیکن لم یشر الناس لم یشر حقہ کیے ظہر بالرسول بھی ہوتا ہے وہ یہ کہ حسن کی شان کی جائے علی افضل الرس میں مصر ہو سکتی ہو کہ اگر افضل الرسل پر صلوٰۃ و سلام بھیجے والا ہوں۔ زکریٰ رسالہ فرمیں بھیجتے بھی غلط ہے کیونکہ حدیث

میں ہے صلواتی الانبیاء، ناظم جہاں انبیا، موتی حبیب المسلمون میں مصر ہو سکتی ہوگا کہ میں صرف طلب صلواتی میں نکل واصل ہوں اور کوئی کام نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مصنف اور حیات نماز روزہ حج وغیرہ کی بجائے آدمی نہیں کہ جس صلواتی انبیاء میں انکشاف کر رہے ہیں وہ غلاف الواقع تو مصر کی صورت میں معالی ملتا ہوں گے۔ وجہ (۲) یہ مقام مقام دوم ہوئی نہیں سکتا کیونکہ مصر (۱) جب مخاطب اشراک کا قائل ہو تو مخاطب کے شہ کے ذرا کہنے حکم مصر کرتا ہے تاکہ اشراک کی نفی ہو جائے جیسے مخاطب سمجھتا ہے کہ کہ یہ غمراؤں صفت قیام میں اشراک میں ختم نہ کرے گا اور زیادہ غمراؤں کی امر (۲) مخاطب قلب کا قائل ہو حکم مصر کر کے ان کی نفی کرتا ہے مخاطب کا غم ہے کہ یہ کھڑا ہے مادہ غمراؤں کو کھڑا ہے تو حکم کرتا ہے انہما وہ نہ اس مقام پر ان دونوں میں سے کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ مخاطب منہ المصنف موجود ہی نہیں ہے جو اشراک کا قائل ہو یا نفی کا بعد اس مقام میں مصر کا معنی نہیں ہو سکتا۔ وجہ (۳) امام میں اظہار فخر ہے اور لایہ سب العالم وغیرہ۔

وان انتصاب اولاً رثادیا علی الظرفیۃ۔

ترجمہ اور پیچھا دار اور تانیہ کا منصوبہ اور ظرفیت (معلوم ہے) کی بنا پر ہے۔

غرض بیان ترکیب اولاً تانیہ منصوب نہ ہیں اور بنا پر ظرفیت منصوب ہیں (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مصروف مطلق ہوں بخلاف الموصوف انی عائد انھما اور اولاً تانیہ۔

واما المتعین فی اولاً مع انه الفعل تفضیل بدلیل الاولی والا فاعل کا تفضلی والا فاضل فلا نہ ہما طرف بمعنی قبل و ہج معصرف لا و صلیہ نہ اصلاً و هذا معنی ما قال فی التصحیح اذا جعلہ صفة لہ تعریفہ تغیر لیتھ عاماً اولاً و اذ انہم یجعلہ صفة تغیر لیتھ عاماً اولاً و معنای فی الاول اول من هذا العام و فی الثانی قبل هذا العام۔

ترجمہ اور مگر متعین اولاً میں ہے وجود کہ اولاً فعل تفضیل کا صیغہ ہے اولی اور بالکی کی دلیل یہ تاحہ میں فعلی اور اولاً فعلی میں اس لئے کہ وہ یہاں ظرف ہے فعل کے معنی میں اور وہی وقت منصرف ہے نہیں ہے کوئی وصفت اس میں بالکل اور یہی متعین ہے اس بات کا جو علامہ جوہری نے صراح میں لکھی ہے کہ جب تو اس کو صفت بنائے تو اس کو مصرف نہ پڑے (کہ غیر مصرف پڑے) کہتا ہے تو لغت عاماً اولاً اور جب تو اس کو صفت نہ بنائے تو اس کو مصرف پڑے کہتا ہے تو لغت عاماً اولاً اور معنی اس کا پہلی مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات ایسے سال میں ہو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اور دوسری مثال میں یہ ہے کہ میں نے اس سے ملاقات کی کسی نہ کسی سال اس سال سے پہلے۔

فرض جواب سوال مقدر۔ سوال ایہ ہوتا ہے کہ لفظ اول میں دو قسم تفصیل ہے اور بہت روزن فصل کی وجہ سے غیر مصرف ہے اور غیر مصرف کا قسم ہے لاکسرتہ کا مخوفین فیہ تو یہاں والا پر توین کا دخول کیسے جائز ہو گیا۔ جواب لفظ اول کے بارے میں اختلاف ہے۔ چند لکھنوی ایہ قسم تفسیر نہیں ہے بلکہ وہ ان کو بوجہ ہے اور ضروری اصلی ہے اس کی سنوت اولہ ہے لکھنویال والا وہ اصل اولی کوئیوں کے مذہب پر شکال دار نہ ہوگا کیونکہ اس میں غیر مصرف کے دو سبب موجود نہیں ہیں۔

مذہب مصر میں اول ام تفصیل ہے فصل (۱) اس کی سنوت اولی بروزن فصی (اصول اولی) منع الاکلی ہے اور یہ دونوں ام تفصیل کے اوزان ہیں تو جہات ہو کہ اولی غیر تفصیل ہے دلیل (۲) اس کا استعمال من کے ساتھ ہونا ہے دلیل (۳) اس میں معنی ام تفصیل موجود ہے کیونکہ معنی اولی استقل کل ثی مہ کیوں کی دلیل کا بموجب وہ کیا ہے کہ اول کی سنوت اولہ من انطاطہ معلوم ہے لہذا قائل ان معنی ثی شر حد مذہب مصر میں پر اشکال دار نہ ہوگا کہ مذہب مصر اولی عینہ تفصیل ہے توین پر توین کیوں داخل ہوئی تو وہ جواب دیتے ہیں کہ اولی استعمال علی و جہین ہوئی ہے (۱) بھی یہ قائل تینہ مفت ہوگا (۲) بھی فہم کے معنی میں ہو کہ طرف۔ پنے گا۔ اگر کائنات میں موصوف نہ کرے تو یہ مفت طیر کا اور نہ طرف ہوگا۔ اولی صورت میں غیر مصرف ہوگا پہرہ نصف و وزن فصل ثانی صورت میں مصرف ہوگا بموجب وصیت "اسی بات کی تائید کیلئے شارح فقہ زانی علامہ جوہری کا قول پیش کر رہا ہے جو جوہری نے صحاح میں تحریر فرمایا ہے کہ اراول۔ مائل کی صفت ہوا جائے تو غیر مصرف ہوگا اگر صفت نہ بنایا جائے تو مصرف ہوگا۔ مثلاً لفظہ نہ اراول۔ اولی عام کی صفت ہے مٹی ہوگا میں نے اس سے ملاقات کی ایسے سال میں جو کہ اس موجودہ سال سے پہلے ہے اس سے سال نہیں مراد ہے یعنی اب ۱۹۹۳ء ہے تو عام اول ۱۹۹۲ء ہوگا دوسرے کی مثال فقہیہ عامہ اول اس صورت میں ہونا مانا کی صفت نہیں ہے بلکہ فہم کے معنی میں ہو کہ طرف ہے مٹی ہوگا فقہیہ عامہ فہم میں نے اس سے موجودہ سال سے پہلے کسی نہ کسی سال میں ملاقات کی چونکہ اس تمام پر اول کا معنی فہم ہو کہ طرف ہے اس لیے اس پر توین کا دخول جائز ہوگا۔ فائدہ لفظ اول کے مادہ اصلی کے بارے میں ہم قول ہیں۔ قول (۱) اس کا مادہ اول ہے توین اصل میں اول تھا راؤ کو راؤ میں اقام کر دیا قال ہو گیا یہ افعال رائج ہے علامہ مفتی نے شرح شانیزہ میں ۲۱ پر ہی وترجی دئی ہے ترجیح قات تعرف ہے۔ یہی صورت نہ ان غیر مصرف ہوگا یعنی اس کی گہراں نہیں ہوگی قول (۲) اس کا مادہ اول ہے تو اول اصل میں اداؤں تھا یعنی رجوع کرنا من باب (نصر) ہمزہ کو غلط خلاف احتیاس واؤ سے تبدل کر کے راؤ کو اداؤں میں اقام کیا گیا۔ تو اول معنی اسحق کل ثی ہے اور اسحق کل ثی مزج کل ثی ہوتا ہے کیونکہ بعد میں نے واؤ سے تبدل کیا ہے۔ قول (۳) توین کا مادہ اصل ہے اس لئے اراؤ کا مادہ اولی رکھا گیا۔ اشکال دوم شاذ ہے کیونکہ ہمزہ کو خلاف قیاس واؤ سے تبدل کیا گیا ہے۔ قول (۴) توین کا مادہ اصل ہے مٹی نہایت چٹھوٹا اس وقت میں نہایت ہوتی ہے اس لیے اس کو اول کہہ کیا ہے پھر اس میں قبہ مدانی کی تہی

ہمزہ والی جملہ اور وہ ہمزہ کی جملہ لائی گئی تو نکلان سے اول ہمزہ کا بھر ہمزہ کو ملی خلاف فتاویٰ داؤ سے بدل کر داؤ میں ہمزہ عام کیا گیا نکلان ہو گیا یا شدہ شدہ و ذہے کیونکہ اس میں دو شاذ ہیں ایک قلب "دور" ہمزہ کو داؤ سے تبدیل کرنا۔

قولہ سعد جدد اہم العبد الصغیر وابوالاب

زجر اسعد جدد میں صنعت انجام ہے اس لئے کہ جہد کا معنی بخت اور دارا ہے۔

غرض شارح نکتہ بلاغت کا بیان! مصنف نے سعد جدد میں صنعت انجام کا استعمال کیا ہے۔ انجام کا لغوی معنی دم شیرۃ الارضین یا بیج کی اصطلاح میں انجام کا معنی ہے ایک لفظ برا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قرعی دومراجمیدی حکم معنی بیدری مراد لے مخاطب قرعی معنی کچھ ملا کر کم اس کو قوریہ مکی کہتے ہیں جسے صنوبر ^{صنوبر} مع ابی بکر صدیق ^ع ہجرت کر کے مدینہ منورہ ہجرت لے جا رہے تھے راستہ میں دشمن سے ملاقات ہو گئی اس نے حضرت کو پکڑے سوال کیا کہ کیا میں تم کو ہذا الارض مل جائیگا کہ؟ آپ نے جواب دیا ارض مل یہی نبی الی السبیل۔ مخاطب نے سنی قرعی راستہ دکھا دیا سمجھا جبکہ آپ کا ارادہ راستہ اخروی اور بین حق والا راستہ تھا "یہاں جہد میں اہمیت ہے جہد کے دو معنی ہیں (۱) دارا (۲) بخت اول معنی قرعی ہے دوم بیدری یہاں سے معنی بیدری بخت مراد ہے کیونکہ حتام، نا ہے تو بخت والا معنی مراد اولیٰ اولیٰ ہے۔ سوال! جہد کا معنی دارا اور بخت یہ دونوں تضاد بیان ہیں جہن قریب دہد کے تو انجام کی تعریف یہاں صادق نہیں آتی تو یہاں اہمیت کیسے ہوگا۔ جواب (۱) دارا والا معنی قریب ہے ضمیمہ بخت کے کیونکہ سعد جدد و دارا جملتان الشرحہ جو کہ مصنف کے دارا ہیں کے متصل جہد رہا ہے قریب قرین ہے کہ جہد کا معنی دارا ہے تو مکی معنی قرعی ہے۔ جواب (۲) اگر تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں معنی تضاد بیان ہیں تو پھر جواب دیا جائے گا کہ یہاں انجام کا اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے بلکہ معنی قرعی مراد ہے جسکی تعریف یہ ہے اخلاق غلامی معصیتیں مع ارادہ واحد صمد سوا دکان بیدار کو تسار یا بخشی و ذم معصیت لفظ بولا جائے اور اس کے دارا معنی میں سے کوئی ایک مراد لیا جائے تو وہ بیدری ہو یا دونوں تضاد ہی ہوں لہذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ تبصرہ شارح غلامی کا قول قرعی انجام مکی اشکال ہے کیونکہ یہاں جہد کا معنی بخت مقام کے مناسب ہے جہد معنی دارا و تضاد کی ہے نہ قریب اور یہ دارا والا معنی مراد لیا جو جو عمل اشکال میں ہے (۱) یہ مقام دعا ہے اور دعا دارا و اب کیلئے کی جاتی ہے نہ کہ جہد کیلئے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے و ہا لوالہین احسان۔ وقال فرح علیہ السلام رب انظر لی و لوالہی (۲) اس میں بے ادبی اور حق تلفی ہے کہ آپ حقیقی کو ترک کر کے جہد کیلئے دعا کی (۳) عرف عام کے بھی خلاف ہے لفظ جہد کیلئے دعا معروف عند العلماء و الصنفین نہیں ہے (۴) حدیث پاک میں ہے جب آدمی دعا کرے تو ارادہ اپنے لیے مگر غیر کیلئے تہذیبی شریف کی حدیث ہے کہ ان رسول اللہ ^ﷺ اذ ارادوا بدعا فہم قواہے کو اور والد کو ترک کر کے جہد کو مخصوص والد کا کرنا حدیث بخلاف ہے لہذا جہد کا معنی بخت قرعی ہونا چاہئے معنی دارا بیدری ہونا چاہیے۔

[illegible]

وفرض من فضضت غلم الكتاب اى نتعته والنض الكمر بالتفريق واختلفت
الكتاب بنعت آخره واختلفا الطبع الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لا حجابيه
من نظير الانام بمنزلة المشلى المستور الذى لا يطلع على مخزواته لا يحاط بهستو
دعائه ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منهم عن مطالعته بعد
التمام بمنزلة فرض الختام.

ترجمہ اور تفسیر لکھنے کے بعد یعنی میں نے دستخط کیا اور تفسیر کا معنی ہے قرآن نے کہا تھا۔ اور اس وقت کتاب کا معنی ہے جس اس کے آفرینہ لکھی گیا اور احکام کا معنی ہے داخلی دین کے ساتھ ہر گائی جو ہے۔ بتایا مصنف نے کتاب کو تمام ہونے سے پہلے اس کے چھ شیعہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی نظر سے محض ہر شئی محض کے (میر تقی میر کی) اور جو نہیں اطلاع حاصل کی جا سکتی اس کے آفرینہ ہر اور نہیں حاصل کیا جا سکتا اس کے مستودعات کے ساتھ (انسان کی ہر شئی) اور ہر ہر اس کے پیش کرنے کو نظر پر اہتمام کے بعد اور جسے نہ کو محالہ ہے تمام ہونے کے بعد ہر ہر کو کو کرنے کے۔

غرض فصل: اکی تحقیق لکھائی کہ یوں نہیں کاغذی سن لکسر (یعنی ڈرنا) بھر کر کی (صورتیں ہیں) (۱) کسرا تاثرین محض کا معنی ہے پروردار و گونا (۲) کسر تاثرین محض کا معنی کسر ہاتھ بنی ہے اسلئے تمام کا معنی بیان کیا بسودت کی اردو ترجمہ الکتاب الی بلغوغ آخرو الحکم سے ختام کا معنی بیان کرو مٹی جس کے ساتھ ہر لگائی جاتی ہے۔ زمین ان کتاب سے استعارہ بیان کر رہے ہیں مختلف نے کتاب کو شیخ کو نقل کیا تھا مشابہتی ہے فشی مخلوق کے ساتھ وہ تشبیہ یہ کہ فشی مخلوق کو لئے سے پہلے پوشیدہ دستور میں نظر انداز نام ہوتی ہے اسی طرح کتاب میں غیب قلماء دستور محبوب میں از من بھی پھر بعد الاقام طبع سے

ساتھ پیش کرنے اور مطالعہ سے دور رکھنے کی نصیحت کی گئی ہے جو کہ آڑے آنے کے ساتھ یہ اعتقاد نکلیا ہے اور حق ملامت کا یہ بھی ہے کہ یہ اعتقاد تفسیر اور فکر کے اسباب سے ہو کر اعتقاد بن گیا ہے۔

قد لا مؤسسة علی قواعد العقول ہی مبنی علی الوجوه والنسائط المذكورة فی علم المعبران لا کما هو دأب هذه المنساخت من الاختصار علی حصول المقصود۔

ترجمہ: مؤسسہ یعنی جنی بین الاں وجوہ اور شرائط پر جو مذکور ہے علم المعبران میں نہ کہ ایسے جیسا کہ ملامت ہے کہ ماہ مشائخ کی یعنی اختلافات کا یہاں تصور کے داخل ہونے پر۔

غرض تحقیق عقول اور عقیدہ میں متاخرین کے طریق میں لڑائی کا یہاں۔ مؤسسہ کا معنی مبنی لیا ہے یہ مشتق من الاساس ہے یعنی بذاتہ عقیدہ مبررات ہے یہ کہ یہی کتاب مسافہ ماہ مشائخ کا طرز اختیار نہیں کیا گیا جو صرفہ تبیین مقصد پر اعتقاد کیا کرتے تھے اور قد و نہاد مطلقہ کی طرف اللہ سے نہ کرتے تھے بلکہ متاخرین کا اعتدال اختیار کیا ہے کہ وہ اہل علم اخیر ہیں کہ انہوں نے مشتمل ہوں گے اہل کو مغربی و کمری کے ضمن میں بیان کیا جائے گا وغیرہ۔

قوله ترویت انیق ای حسن معجب بویذہ بعض مامصرف فیہ من التقدیم والتاخر فی المناہج والابواب یعنی الوجه الاحسن اللایق والصواب ہم نفسی الی مثلہ سبقت للعالم الی اللہ الی ترجمہ: یعنی نہ بصورت تعجب میں ڈالنے والی ترتیب صنف اور کرتا ہے بعض من بعد ہوں وہاں کتاب میں کی ہیں یعنی تقدیم نہ کر مبادت۔ ابواب میں احسن دانسی طریقے پر درصواب یہ تھا کہ بعض لم یستعمل من مثلہ کہ (بصورت الی) (بصورت) (ترجمہ) (نکیر) (سبقت العالم الی) (للمانی)۔

غرض بیان معنی لغوی اور وضع معنی میں من تعجب سے انقیاد معنی لغوی یا من ایام معنی ایام یا بصورت برحق میں اس وقت پھر وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس ترتیب میں سے مراد وہ عقیدہات و مبررات ہیں جو صنف نے مبادت ابواب میں علی البیان الاساس والایق اختیار کر کے ہیں مثلاً تقسیم ہائی کو حالت اور حالت کو حالتی و نہاد وغیرہ والصواب ہم نفسی الی مثلہ یہ غرض اشارت اس صنف پر افکار کر رہے ہیں کہ نہ مستحق علی مثلہ کی جائے الی مثلہ میں چاہئے تو کیونکہ باب میں شہدی مسئلہ الی ہوتا ہے اس پر ایک شاعر مرعوم کا شعر دیکھا ہے: پیش کرتا ہے ہمت: دانشمنان لعلی ہما تب فکر و وجہ: ان تو قبائل بھی صنف نے صاف غلط ذکر کیا ہے۔ تہرا و اثرات و دشمنان طر از ہیں کہ شاعر کا یہ افکار درست نہیں ہے کیونکہ اس نے، اصحاب کو اور الصواب عند الخفاء والقدح ہے اس لاطواق اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ تب مخالف کی کوئی

توجہ نہ ہو سکے حالانکہ یہاں متعدد نعمات ہو سکتی ہیں۔ توجہ اول (۱) جس طرح حق شہدی حاصل ہوتی ہے اسی طرح
حاصل ہونے لگی شہدی ہو جاتا ہے۔ یہاں کو قرآن پاک میں ہے: **وَأَنْتُمْ بِسَمْعِ قُلُوبِكُمْ لَخَوَّلْتُمْ أَنْتُمْ زُلْ** (تجھنا زائل
میں شعرا کی طرح ہو چکی۔ کمال کیا گیا ہے کہ تم نہ نام شعرا و مولدین، انما نرین سے تحقیق رکھتے ہو اور مولدین کے کام سے اشتہاد
بالجماع چاہو نہیں ہے، غور، انجی بھی ہیں اور کام تکم سے بھی اشتہاد چاہو نہیں ہے۔ توجہ دوم (۲) مصنف نے تسامح اختیار
کرتے ہوئے علو ذکر کیا اور اس تسامح غیر ارادی میں کتب پر مضمون کے کلی طور سے بے مصنف نے اشارہ کیا کہ میں اسکی جلدی پر
پہنچا ہوں کہ کوئی شخص وہاں تک نہ پہنچے گا توجہ ثالث (۳) مصنف نے صنعت تسمیوں (۱) تسمیوں باب واضح فی کام العرب
نقل عن ابن جنی ولفظ تسمیات العرب لا جمع لکلمات (کو، جمعہ زائیا متعلق تسمیوں) جو معنی باب واضح یادداشت استغناء
کو ہر تسمیوں کی وہی دوسور میں انشاء دیکھی جائے گی جو مذکور فی ما قبل ہو چکی ہیں اول صورت میں عبارت ہوئی کہ یہ تسمیوں میں
تسمیوں یا نام تسمیوں میں مثلاً اور خالی صورت میں عبارت اس طرح ہوئی کہ یہ تسمیوں، اتفاقاً یا نہ یا مستحباً فی مثلاً وغیرہ خاصہ میں
تین توجہ چہلتے ہیں۔ جب ایک مرتبہ کثیر لفظیات میں ذکر کرنا چاہے کہ مصنف بہت زیادہ تسامح کرتا ہے تو اس کے بعد زیادہ
تسامح والا لفظی کرنا چاہو ہے۔

قوله لم يبلغ حصه تقيقات والاعتماد محذوف ای لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من
الرحان او المبررات لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التوفيق فيكون من وضع الظاهر موضع
المعسر وتعبه البلوغ باني ليعمله بمعنى الوصول والانتهاء.

ترجمہ: علم تالیف یہ تقيقات کی صنعت ہے اور چاکر توفیق ہے یعنی (لم يبلغها) انہیں پہنچے ان مقاصد تک۔ جب اصول فقہ کے مشہور
اس زمانہ کی انتہا تک یا مرام یہ ہے کہ انہیں پہنچے اس علم کے مشہور اور اس توفیق کی انتہا تک پہنچے۔ ہوگا اس طرح کہ جو توفیق کے لئے
ہے۔ اور توفیق کوئی کیا نہ توفیق کرنا ہو سکے اصول اور ان کے عمل میں کر سکتے ہیں کہ وہ ہے۔

غرض بیان ترکیب ہے کہ لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذه الغاية من التوفيق کی صنعت ہے۔ اور اعادہ مذکور اس لئے۔

غرض جواب سوال ہے۔ سوال: یہ ہوتا ہے کہ جب جماعتی کتب مصنف واقع ہوتے ہیں اس میں کس راہ کا ہونا ضروری ہے بحر
راہ کی دوسور میں ہیں (۱) انجی راہ ضمیر ہوگی (۲) انجی موسوف صیرہ جملہ صیغہ میں مذکور ہوگا تو نہ مذکور ہوگا جس راہ کی وہ
مصدق میں سے کوئی بھی نہیں ہے۔ جواب اشراج جواب اسے ہے ہیں کہ وہ میں مذکور ہیں و انوں صدق میں ہو سکتی ہیں۔ اول
صورت میں راہ ضمیر نہ ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ نہ مصنف فرسان هذا العلم الى هذه الغاية اور اس غایت سے عبارت زمانی

مراد ہوگی مطلب ہوگا کہ اس نہ نہ کہ شمولاً موصول میں سے کوئی بھی ان تہذیبات تک نہیں لکھی گا۔ دوسری صورت اشرف الزم سے غایت تہذیبی مراد ہوگی تو کیا موصوفہ تہذیبات خود جملہ صغیر میں مذکور ہوگا تو یہ میں قبیل منبع الطغر موضع الضمیر ہوگا جیسے لفظ اللہ اللہ کیونکہ مراد ہے سے موقع ضمیر کا تھا تو مہارت اس طرح ہوگی کہ منبع فرسان عند اعظم ان عند و لفظیہ کن اللہ کی تو موصول تہذیبی خود جملہ صغیر میں لکھا تو رہا حاصل و آیا۔ و تہذیبیہ الہویہ۔ جو باب سوال بطور فصل متحدہ بغیر ہوتے ہے اس کو الی کے ساتھ متحد کرنا درست نہیں۔ جواب: یہ دیا کہ صنعت تہذیبیہ کو الیہ دیکھنا علم منبع بمعنی علم بصل اولہ لم یعد ہے۔

لہذا سمیت هذا الكتاب جواب لما وضع الاشارة موضع الضمير لكمال العناية مستوفاه فان قلت لما لخصت القاصي لنبوت الاول فخصصي سببا ماذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالنو صرح فها وجه قلت ووجه ان الضمير في العامه للمشارع المذكور الموصول بانه شرح لمشكلات التفتيح وفتح لمعطيات اهتمام مثل هذا الشرح مع استعماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالنو صرح في حد غوامض التفتيح.

ترجمہ: سمیت هذا الكتاب لما ذكر جواب ہے منصف نے اسم اشارہ کو ضمیر کی جگہ رکھ دیا اور مال اجتماع کے اسکو جدا کرنے کیساتھ (دوسری سبب سے) ہمیں دیکھ کر کہے کہ لہذا نبوت ثانی کیلئے ہے۔ یہ نبوت اول کے ہمیں دیکھ کر چاہا نامی ہی کے سبب بنے کہ جو عام کے بعد ذکر کی گئی ہے کتاب کے نام رکھنے کیلئے تو صریح کیا تھا کہ اس کی کیا وجہ ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضمیر اشارہ میں شرح مذکور کے لئے جو کہ موصوفہ ہے۔ یہی صفت کہ وہ تفتیح کے مشکلات کیلئے شرح ہے اور اس کے اختلافات کو کھولنے والی ہے اور اس میں بھی شرح کو مکمل کر کے ساتھ مشمل ہونے اسکے امور مذکورہ پر صلاحیت نہ رکھتی ہے سبب بننے کی تو بیخوبی علم غوامض التفتیح: ہم رکھنے کے ساتھ۔

جواب لہذا سے بیان ترکیب ہے اسمیت جواب لما ہے۔ فاکو دایوں دو نسخے ہیں (۱) ایک نسخہ میں واو نہیں ہے اس نسخے کے مطابق ترکیب درست ہے اسمیت جواب لما ہے (۲) نسخہ ثانی میں واو ہے دوسری صورت اسمیت جملہ مراد پر عطوف ہوگا اور جملہ مراد جواب لما ہوگا کہ اسمیت۔ (۳) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واو زائد ہے و لفظ میں ہے فلا اذ قال۔ وضع امر الاشارہ والی۔ جواب سوال اسو فی یہ ہوتا ہے کہ خط الکتاب کا مشار الیہ کتاب ہے جو جو تکرار میں مذکور ہو چکی ہے تو یہ موقع ضمیر کا تھا سمجھو کہنا چاہیے تمام اشارہ و ذکر کرنے میں کیا علت ہے۔ جواب (۱) علت یہ ہے کہ کو ضمیر کے ذکر سے مراد تو سمجھ حاصل ہو جاتا ہے لیکن کمال سمجھ حاصل نہیں ہوتا جب کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنے سے مشار الیہ میں کمال سمجھ

مائل ہو جاتا ہے گویا اشارہ الہی محسوس دھڑکتا ہے یہاں تصور کمال تمیز کا حصول قیادی بنام پر اہم اشارہ ذکر کیا۔
 جواب (۲) اہم اشارہ کو اس لیے ذکر کیا کہ مرجع بہت عید ہو گیا تھا اور اشارہ کا ذکر مناسب تھا۔ **فان قلت** مائل اشکال
 یہ ہے کہ مائل موضوع ہے ہوائے ثبوت ثانی سبب ثبوت اول لعل جملہ شرط ثانی ہوا ہوگا۔ ضابطہ مسئلہ ہے کہ شرط ہوا کیلئے
 سبب ثانی ہے ہوا سبب ثانی ہے مثلاً ان ضربت ضربت ضابطہ کے مطابق لما تیسر القاسم شرح شرط و سبب ہے کہ اور سبب غلظ
 الکتاب بالتوضیح فی محل قرا بعض الفصح ہوا اور سبب ہے کہ حالانکہ اتمام شرح اربع توضیح نام رکھے کا سبب نہیں ہو سکتا کیونکہ ان
 میں کوئی ربط نہیں ہے۔ جواب (۱) تفسیر کی ضمیر کا مرجع شرح ہے لیکن مطلقاً نہیں کیونکہ وہ شرح جو موصوف ہے بشرط مشکلات
 و شرح مشکلات اور دیگر موصوف کے ساتھ اور شرح موصوف ہذا الصلوات اللہ کو ہوا کا اتمام صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ سبب ہے
 توضیح فی محل قرا بعض الفصح نام رکھتے کیلئے تاکہ ہم مطابق کسی ہو جائے لیکن اشارہ صحت زانی کا جواب مائل اشکال ہے کیونکہ
 ضمیر کا مرجع فقط زائد ہوتی ہے ذرا ان مع الصلوات مرجع نہیں لہذا اسی پر اللہ تعالیٰ نے الھک علی مدی میں اولک اسم
 اشارہ ذکر کیا ہم ضمیر کو ذکر کیا کیونکہ اس صورت میں ضمیر کا مرجع اہل حقین بنے بیکہ اہل باری تعالیٰ حقین موصوفین
 ہذا الصلوات کو مرجع بنانا چاہتے تھے قرا اشارہ ذکر کیا۔ جواب (۲) جواب (۲) ہوا و نقطہ سبب ہے تو اتمام شرح قصیدہ
 حد الکتاب کا سبب بن سکتا ہے یقیناً۔ جواب (۳) سبب و صورت ہوا قانون اکثری ہے کلی نہیں ہے جیسے۔ **ولما قہر** تکتاہ
 مدین قال میں رہی ان بعد ثانی میں توجہ الی مدین اس قول کا سبب نہیں ہے۔ جواب (۴) لہذا کا جواب جملہ موصوف ہے نہ کہ
 سمیع بلکہ معطوف ہے قراصل جواب کا سبب ہونا ضروری ہے معطوف کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جو امور معطوف علیہ
 میں غلط ہوتے ہیں ضروری نہیں ہے کہ معطوف میں بھی غلط ہوں جیسے رب شاد و غلظت رب کا داخل معروض نہیں ہو سکتا لیکن
 معطوف علی مدخل رب معروض ہو سکتا ہے۔

(تمت خطبہ - انوار فی معنی اللہ تعالیٰ و الفضلہ)



کے اصول و روایات کی بنیاد کو مضبوط بنا دیا اور حکام شریعت کے حوائج کو باریک بنا دیا اور ان کے عمل کو تین اشکال تریین بنا دیا اور
فہم کی وہاں تک رسائی نہیں ہو سکتی۔

(توضیح) التصحیح بالتصحیح قبل الذکر لہذا علی حضورہ فی الذہن الخ۔ جواب سوال مقدمہ اللہ کے
طریقہ کا مرجع ذات باری ہے اور مذکور فی مآل نہیں ہے اور نقل الذکر از مآثر ہے؟ جواب مرجع مذکور ہے کیونکہ مرجع کے مذکور
ہونے کی دو صورتیں ہیں: (۱) کبھی مرجع صریح مذکور ہوتا ہے (۲) کبھی ضابطہ کا ذکر ہوتا ہے یہاں مرجع ضابطہ مذکور ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر وقت حاضر فی ملک کل مومن ہے خصوصاً جب کتاب و حدیث ہے اس وقت ہر مفسر مفسرین ہے
اس کی درستی و ذکر نہیں دیا لکن اس زمانہ مرجع قرآن پاک مذکور فی مآل نہیں ہے (۲) ان قرآن مرجع مآل میں نہیں آیا
بعد میں مذکور ہے۔ قول الطیب۔ خراب سوال مقدمہ۔ سوال یہ ہوتا ہے الطیب الکبریٰ کی مفت ہے الھکم جمع ہے: ضابطہ ہے کہ
جمع کسر فیراد: علوین کی مفت و مدعوں کو آتی ہے (۱) ضابطہ (۱) مذکور ہے کہ طبع الھکم میں ہے
جمع نہیں ہے اسامواری الھکم و لقا الھل۔ جواب (۲) الطیب الکبریٰ کی مفت نہیں ہے بلکہ بعض محدثان کی مفت ہے
۔ جواب (۳) اخبار مختار الی جواب دے رہے ہیں الھکم اگرچہ جمع ہے لیکن مفت کی تذکیر ایک ضابطہ کی بناء پر ہے: ضابطہ
یہ ہے کہ ہر وہ جمع جس کے واحد اور اس کے درمیان تا فارقی ہو اس کی مفت ذکر و صحت دونوں طریقہ پر مآلی جائیگی ہے مثلاً
ان ذکر فی لفظ غایہ الی ملاحظہ یہاں مفت و صحت ذکر کی گئی ہے اور نقلی مقرر میں مفت ذکر ذکر کی گئی ہے اور نقلی ایسی جمع ہے اس
کے واحد پر تمام داخل ہوتی ہے بلکہ محکمہ اس طرح کلمہ کا سفر رکھتا ہے واحد پر تمام داخل ہے لہذا اس کی مفت دونوں طرح ذکر
کی جائیگی ہے۔ یہی علی اوبعد اور کن قصور الاحکام الخ

علی مفردات مستصوبات جمع تصور و خیال متبع خیر و کجی از باب رفع کلمہ کچھ خاصہ اور کچھ جب الہی
کو شہادہ یا ایجاد کیسے ہر کسی جمع حروف و لہذا الہی بنیوی فی الہدایہ کہ جمع کلمہ کی کل شئی یعنی خیال کا مرجع ضرر
و ترکیب آخر الامور کا نام، فی کا مفعول ہے غایہ لانا کا مفعول کا مفعول ہے استصحابات جنس کا مفعول اول ہے اور تصورات
مفعول دوم ہے۔ ملاحظہ لعل کا مفعول ہے۔ و انصوم کا مفعول استصحابات پر ہے صحت یا غلط جنس کا مفعول دوم ہے۔
ترجمہ مذکور اب العزت نے چار دکان پر احکام کے نقل کو اور مضبوط کر دیا اس میں کئی کئی آیات کے ساتھ انتہائی مضبوط کرنا اور
کرنا یا اللہ تعالیٰ نے فقہ جہات کو پوچھ دیا کہ تمہیں میں بند کیے ہوئے رخصت کے قلوب کا استحقاق لینے کیلئے کیونکہ ہمارے
ذہب کے مطابق نہ اندر ذہب، بلکہ صبر و دلالت اللہ پر وقت لازم ہے (۱) فقہات کا زوال و یقین فی علم کا استحقاق لینے کیلئے
ہے ان کے ذہنوں کی کلمہ کو سمجھ لینے کے ساتھ اور ذکر کرنے سے ان میں جہات میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف کہ شائق

ہوئے ہیں اور اس کی طرف یعنی علم حاصل کرنا اس لئے کہ ساتھ جو کہ مانتے رکھا ہے ان اسرار کو اللہ تعالیٰ نے ان قضاہات میں اور نہیں مطلق کیا اللہ تعالیٰ نے کسی ایک کو اپنی مخلوق سے ان قضاہات پر اور بناو اللہ تعالیٰ نے یہ صوم کو شکر کے کے اظہار میں سے لئے ہے جنہوں میں انکار کی جگہ اور حد نہ ہو بلکہ جس پر دلچسپی کو یہ ار کرنے کیلئے بھجوا دیا جاتا ہے۔

تشریح: استفادہ ہدایت اللہ تعالیٰ نے اور ان اربع (مراد اولیٰ اربع) پر احکام کامل جاننا اور آیات حکمت کے ذریعے سے ان کو مضبوط کر دیا اور قضاہات کو جنہوں کے پردوں میں بند کر دیا یعنی ان کے مفہوم وحشی پر کسی کو اطلاع نہیں دی سوائے ہوا کا کہ کھر قضاہات کے نزول کا مقصد کیا ہوگا جب معنی و مفہوم ہی معلوم نہیں ہے، جواب دیا گیا کہ نزول قضاہات سے مقصود عبادہ کرام کا امتحان ہے امتحان ہر شخص کا اس کی مثال کے مطابق اور اس کی خواہش کے برعکس ہوتا ہے علماء کی خواہش ہوتی ہے کہ ہر لفظ کا معنی و مفہوم معلوم کیا جائے تو قضاہات سے ان کا امتحان لیا کہ ان کی مراد معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے ان میں غور و خوض نہ کیا جائے ہمارے نزدیک وہ معلم ہوا بلکہ اللہ پر وقت لازم ہے راضی ان فی العلم میں مراد قضاہات نہیں جانتے البتہ اللہ تعالیٰ نے یہ صوم کو قوتوں کے ساتھ رکھا رکھ کر کیلئے جلوہ گاہ بھجوا دیا لوگ ان سے مسائل نہ کرتے ہیں۔

و کشف القناع عن جسانی مجملات کتابہ۔

عمل مضمرات! قناع پر اور اور معنی مجملات سے منہ پر مراد ہیں منہ سے افعال الہیہ یعنی اور خطاب سے قول الہیہ مراد ہیں فعل خطاب میں اضافت لفظ الیٰ لمرسوف ہے الیٰ الخطاب الفعول پر الفعول یا اسم فاعل کے معنی میں ہے الیٰ الخطاب فاعل میں الحق والباطل اسم فاعل کے معنی میں ہے الیٰ الخطاب الفعول۔ یعنی واضح اور روشن ارض میں یا معنی مادام ہے عمل کی قیامت ہے اعلم معنی جہنم سے معاملہ جمع معظم اثر فی الطریق یعنی نشان یہاں سے عمل احکام مراد ہیں ساک جمع مسلک چلنے کی جگہ مستقرین قیاس کرنے والے۔

ذکیب التعلیم کشف کا مضمون ہے معاملہ وضع کا مضمول ہے حکم علم کا مضمون ہے۔

ترجمہ اور کھول دیا اللہ تعالیٰ نے پر اسے کو اپنی کتاب کے کلمات کے برابر ہے اپنے ہی یعنی کی سمت کے ذریعہ اور ان کے خطاب فاعل کے ذریعہ سے رمت نازل فرمائے اللہ تعالیٰ ہی کہ یعنی پر اور آپ کی آئی پر جب تک کہ دین کے جہنم سے اعمار مجتہدین کے ساتھ بلکہ وہ ہیں اور رکھ دیا اللہ تعالیٰ نے علم کی نشانوں (عمل) کو قیاس کرنے والوں کے راستوں پر اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں معاملہ علم سے مراد عمل ہیں جن کے ذریعہ مجتہد شخص میں حکم معلوم کرتا ہے ساک سے موقع سلوک مراد ہے فکر کے تدبیر کے ساتھ مراد شخصوں سے احکام ثابت فی الغرور کی طرف بلکہ مبداء ان کے سلوک کا وہ لفظ نہیں ہے پھر وہ گزرتے ہیں اس لفظ سے معانی الغویہ ظاہرہ کی طرف پھر معانی شرعیہ باطن کی طرف پھر وہ پاتے ہیں ان

میں علامات و اشارات کو کہہ رکھتا ہے ان کو شروع سے تاکہ حیات حاصل کریں ان کے ساتھ ساتھ کسی طرف جب معنی
نے نئی نئی اہمیت رکھنا ان کا بیان کرنا ان کے ساتھ ترتیب شروع کے مطابق ذکر کرے۔

تقریباً! جب عقل میں مصنف نے ارکان اربعہ کا ذکر کیا تو یہ ان کو اسی ترتیب سے ذکر کر رہا ہے جس جراثیم نے دنیا
فرمائی "ما ضل ابداً اللہ تعالیٰ فی کتاب میں جو جملات و جہات تھے انہوں نے اپنے نبی کریم ﷺ کی سنت اور خطاب فاس
سے ان کو کھول دیا پھر دعا کی جب تک وہیں کے جہزے اجماع مجتہدین کے ساتھ بند رہیں اللہ کی رحمت کی برکت پر
نازل ہوتی رہے پھر اللہ تعالیٰ نے قیاس کرنے والوں کیلئے اصولوں میں معاملہ دیکھا جس سے وہ اٹھیں تاکہ ان کو کچھ کر
تاکسین مقبوس حکم کمال یکس قرائن سب سے اولاً اصل کا تقاضا کیجئے ہیں پھر مسموعی ظاہری پھر معنی ثمری بالحق کی طرف نظر
کرتے ہیں پھر ان کی عقل کی تلاش کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جراثیم نے رکھی ہوتی ہیں پھر ان میں سے مزید سے مقبوس کا حکم
معلوم ہوتا ہے۔

وبعد فان العبد المتواضع لعل مفردات اجده از ضرب صدور جہا بنایا ہر مصدر جدا کو کش کرے تحقیق کرنا مست
ہو یا تقسیم ہونا جہد سعده یعنی عظیم حارثہ و کثرت و سعہ ہونا کیا۔ نکتہ ہونا جدا کرنا تقسیم ہونا اس کے واسطے ہیں (۱)
و از (۲) تفسیراً بر یکسر انجم ہونا اس کا معنی کو کش تو سعہ یعنی رنگ بد، اور کمال حصول منع عقل فری دنیا دلی مسکین
اکتاب سے ہے معنی لغوی چہرے کے عقل مرتبہ ہاوی و مراوی معنی کسی شے کی طرف توجہ کیا تھ تو یہ ہونا مست یہ ہے
کہ جہا دلی کسی شے کی طرف توجہ کرنا ہے تو گویا وہ اس پر گر جاتا ہے جولوہ لفظ معنی ازل را سکن۔ جنیل
للشأن الی عظیم امارت رفیع القدر باہر البرہان۔ اے غالب اچھے و فائق اچھے البرہان جو کچھ قطعہ اہمیت۔ سر کوزائی
و لون (۱) لضر) زمین میں گار: دلی کرنا۔ کسوز جمع کسوزینا ضرب جمع کرنا: خبر و کرنا اشارت کسوز الی العالیٰ کن قبیل
اشارت العبد یا الی اللہ ہے۔ صغیر جمع صغیرات ہمارا اس جگہ بھی اشارت العبد یا الی اللہ ہے۔ سر موز (ضر)
ضرب) اشار کرنا۔ خواصض جمع خواصص (الضر و گرم) کام کا دینی ہونا۔ فکث جمع کثیفہ قید لایزال جس کو دین و دلی
معلوم کر کے کثیفہ نظر۔ دقائق جمع دقہ۔ انداز جمع اشارات، جمع اشارہ اشارت۔ لقاوا معنی الی کن میں قبیل اشارت
الحد الی موصوف اصل عبارت۔ انکث الغاصب الحاصل مع کذا معنی الامام انظر الی شیء مخرعین آگے کے کونے سے۔ یکم
زبدۃ غلام صلیحہ بمعنی مضبوط (بلند) اے غمخیز! باب تعلق متعلق ہونا چھٹا اہد اب جمع حدب، امر الوردہ الذقینہ
طرف انوب کنارائے (چندون) کہا جاتا ہے و انوار اطراف البحر والواہد والقصہ ان الکلام و شمار الاشغال علی انواع
بلقاء و انصاف و وجود البرہان و ضربی تحسین الکلام کا انوار البحر و العروۃ عروۃ کل شیء تہذیب و انوار السیف و انھیں۔

حق اور کائنات غاصد ہمارے میں تھی تھے یعنی ان کی حمایت بھی بنافوں اور محنت جھروان کی طرح مشکل تھی۔ یہی وجہ سے میں نے اس کی تفسیر و تلمیح کا ارادہ کیا۔ مورد قیاس کیفیت صاف کا ذکر ہے کہ میری کتاب میں، انھوں نے اور اصول کے برعکس باغ و صمد و گاہر حقیقت بدیدہ قیامات غاصد ہوں کی شہادت میں مشہور و اختصار میں گاہیری کتاب فصاحت و بلاغت کے اہم دست انکی ہانواں پر مشتمل ہوئی گو یاد انواع عربی اور شہرہ انجاز کے لئے کہ مستحبی سے ہے جسے دیکھیں کا اختیار فی الاحجاز، ایک شہکار انکی یاد رہا ہے کہ میرے ساتھ نظر حد اب کا ذکر کیا اور ان کے ساتھ افکار و رد کا ذکر کیا۔ کیوں نہ کیا تمنا یہ اب انجاز قوی میں البحر ہے اسی طرح عرب و اقوی کن حد اب ہے قوی کا ذکر میں اقوی اندر ضعیف کا مع انھوں نے کیا کیا۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ سے بھی شہکار انال ہے کہ اس میں یہ ہے کہ حد اب کو حق و ذکر کیا اور عرب و اقوی اس میں کیا نسبت ہے؟ جواب انھوں نے انکار فرمایا ہے اس کا صرف ایک طریق ہے کیونکہ انھوں نے انکار فرمایا کہ میں یہ ہے کہ حق کا اس طرح پرانا کر جائے جو صحیح طریق سے ملے اور وہ صرف ایک ہی طریق ہوگا تو جب اجزائے ہے تو وہ کوئی ضرورت ذکر کیا اور بحر کے انواع بطریق متعدد ہیں تو وہ مزاحمت ہو گئی تھیں لہذا حد اب کو جمع ذکر کیا۔ وسمعتہ میں نے اپنی کتاب کا نام تفسیر الاسول تجویز کیا اور انھوں نے ان کی ذات سے سوال ہے کہ اس کتاب کے ارشاد سے غلط کیا؟ جب اقوی نے اب سب رتق دے اور اس کو غاصد اپنی ذات میں ان کیلئے بنائے اور یہ کار و صمد ہے۔



شرح تلویح

قوله اليه بعدد الحاج غريب والقياس لطيف من بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المو

من لا سيما عند الناح الكلام في اصول الفروع والاشارة الى ان الله تعالى معني نوحه لمحمد اليه تعالى لا يقتصر الى التصريح بذكره ولا بذهب الزعم الى غير ذلك العظمة والجلال ومنه انحاء ولسان والياء الى ان اشعار في العلوم الاسلامية يسلي ان يكون موضح نظره ومقصده همه جدا الحق تعالى وتقدس ليقصر على طلب رضاء ولا بلغت الى ماسوا لا يقال ان ابتداء لحن باحسية فلا اصحاب قبل الذكر وان لم يبتدء نزه ترك الغسل - نسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسته ان يذكر التسمية باللسان او يحظر بالبال او يكتب على قصه النبرك من غير ان يجعل حرفاً من الكتاب و على كل متغير بزم الاحكام في ذكر المرجع في الكتاب والصورة المعركة من الاسفل الى العالي مكانا

و جهه انتصاف لشو جہ الی العالی قدر او مرتبہ والمکلم من الکلمۃ بمنزلة العمر من العمر فبقی ہیں
 الحسن وواحده بالشاء واللفظ مفرد لانہ کثیر اما یسمی جمعا نظر الی المعنی الحسنی ولا اعتبار
 حائیس اللفظ والحسن یعجز فی وصفہ لفظ کثیر والایات ذال اللہ تعالیٰ کثیرہ اعجز نحل متعمر انی
 مستفیع من معارضہ ساقط علی وجہ الارض ولان اللہ تعالیٰ کما یہم اعجز نحل عاویہ انی متاکلہ
 لاجواء لسم الکلم غلب علی الکثیر ولا یستعمل فی الواحد البتہ حتی لو ہم بمعنیہم لہا جمع کلمۃ
 ولیس علی حد تسمر و تسمر لان الکلم الطیب بتد کبر الوصف یدل علی ما ذکرناہ فسمع ان فعلا
 لیس من ابدۃ الجمع فلا ینبغی ان یشک فی تہ جمع کسمر و رد کب وانہ لیس بجمع کسب ورنہ
 لقی لولہ الکلم ان کان جمعا خزازۃ لا یعنی والصواب وان کان بالواو

ترجمہ: انتکاح فریب اور اقتباس طیب ہے۔ دایہ پہ منصف ضمیر مریض؛ کر کرنے سے پہلے، ذلتہ کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کے
 ذکر کے حضور ہمیں کے دل میں خصوصا اصول شرع میں کلام کے افتتاح کے وقت اور اشارہ کرنے کیلئے اس بات کی طرف
 کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تحسین ہے عباد کے عہدہ ہونے کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہے استیابی اس کے ذکر کی تصریح کی طرف اور
 نہیں جاتا، ہم اس کے فیہ کی طرف سے لے کر اسی کیلئے عظمت اور جلال ہے اور اسی ہے عہدہ اور نوال ہے اور اشارہ کرنے
 کے لئے اس بات کی طرف کہ سوم سلامیہ میں شروع ہونے والے کے لئے مناسب ہے کہ ہوس کے فکر کو مرکز اور انکی
 لکشل کا متعبر حق تعالیٰ، تقدس کی ذات پس دو اکفاد کرے انکی رضاء کے طلب پر اور نہ متوجہ ہوس کے ماسوی کی طرف
 نہ کجاہ ہے (اعتراف نہ کیا جائے) کہ اگر مصطفیٰ نے اپنے حق کی تسبیہ کی تھ تو کوئی احتیاج تھا کہ انہیں ہے اور
 اگر تہہ انہیں کی تو علم بانیہ کا ترک لازم آجائے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں (ذہاب دینے ہیں) کہ کانی ہے گل ہلے میں ہے کہ ذکر
 کیا جائے تسبیہ ہان کے ساتھ و تھے دل میں یا کھم نے تہمت کے اور اسے پر انہیں کے کہ بتایا جائے تہاب کا جز اور ہر
 صورت پر لازم یا ضمیر لے آتا مریض کے ذریعے پہلے کتب میں۔ اور مصوہ حرکت کرتا ہے نیچے سے اوپر کی طرف مکان
 اور جہت کے اعتبار سے۔ کوڑ لایا گیا ہے متوجہ ہونے کیلئے بلکہ ذات کی طرف تہہ اور مرتبہ کے اعتبار سے۔ اور کلم بالشیۃ والی
 والکلمہ بقرۃ لہ ہے بلکہ والی خبر ذوق کیا جاتا ہے خبر اور اس کے واحد کے درمیان تہہ کیا ساتھ اور قطعاً غمرو ہے گریہ
 وکات ہم رکھا ہے تہہ دو جمع فکر کرتے ہوئے معنی ہوس کی حرف اور لفظ معنی دونوں جائین کے اعتبار کرنے کی وجہ سے
 جائز ہے انکی صفت میں نہ کیر و تہاب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم انکار لگے متعمر یعنی دیکھا کہ وہ مجھ میں ہیں جو اکھڑنے والی ہیں
 اپنے تئوں سے کرنے وال ہیں زمین کے نیچے سے پر اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم دیکھ لگے عادیہ (یعنی خالی) جن کا اندر رکھایا

ہوا ہو۔ مگر حکمِ ماب آگیا ہے کثیر افراد پر اور میں استعمال ہوتا ایک فرد میں ہیضہ حتیٰ کہ بعض حضرات نے اہم کر لیا کہ وہ کہنے کی جمع ہے اور نہیں ہے قرارِ قراری کہ ہر مکرر متعلق انہم الطیب معنی کی تذکرہ کے ساتھ دولت کرتا ہے ای بات پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فعل جمع کے اور ان میں سے بھی ممکن ہے۔ یہ جسے مناسب ہے کہ شب کی جائے اس بات میں کہ وہ انہم کی جمع ہے مثل قرار اور کتب کے اور یہ کہ جمع ممکن ہے شش شب اور سب کے جس معنی کے قول انہم ان کا ان عطا میں جہنم اور زندہ ہے جو کہ غنی نہیں ہے اور صواب ان کا ان معادلوں کیساتھ ہے۔

غرض شارحِ اقتدار انی عبارت معنی کی غریبی کو بیان کرتا ہے اہم اس لئے کہ معنی نے جس انداز میں خطبہ شیعہ کا افتتاح کیا ہے وہ عجیب و غریب ہے اس کے غریب ہونے کی متعدد وجوہ ہیں۔ وجہ (۱) ما بعد میں اقتباسِ لطیف مذکور ہے یہ افتتاح غریب کی وجہ بھی بن سکتی ہے مقصد یہ ہوگا چونکہ اس میں اقتباسِ لطیف ہے اس لیے یہ افتتاح عجیب و غریب ہے اس صورت میں اقتباس کی واکِ تطبیق ہوگی۔ وجہ (۲) معنی نے اسلوبِ جدید اختیار فرمایا ای ناہ پر افتتاح غریب ہے کل جدید لفظ۔ وجہ (۳) یہ افتتاح دلی حضور اللہ تعالیٰ فی قلب کل مؤمن ہے اس لیے غریب ہے وجہ (۴) یہ افتتاح دلی ہر مصرعے کے اندر معمول (الیہ) اعلیٰ ملہ۔ وجہ (۵) بعد افتتاح غریب نہ تلمس الی مثلاً احد۔ وجہ (۶) یہ افتتاح مشیر ہے ان اظہارِ فہم واصلانِ فہم کی کہ کثرتِ کلماتِ عجیبہ انی ذاتِ اللہ تعالیٰ حب ہوگا جب زیادہ وغیرہ سے تعالیٰ ہوں اور خاص لفظ کیسے ہوں اس لیے یہ افتتاح عجیب و غریب ہے۔ وجہ (۷) اس افتتاح میں اشارہ ہے کہ یہ فہم ہر اوقتی ہے بغیر ہر نظر اس کا اصول مشکل ہے جس طرح کہ الی کی ضمیر کے مرجع میں مذکر ہر اشخاص کی ضرورت ہے۔ اقتباس اور غریبی یہ بیان کی اس میں اقتباسِ لطیف ہے اقتباس کا انداز بھی چنگاری ہے آگ مائل کرنا اصطلاحی معنی جملہ ام غیر زمین فلام میں غیر ذکر وود انتقاء، التسمیہ بھی دوسرے کے کلام کو اپنی کلام کا جز بنانا یعنی دال کے خواجہ غیریت میں انقرآن ہو یا حدیث ہو یا شعر ہو یا کلام بھی معنی نے صنعتِ اقتباس کو استعمال فرمایا۔ بعد انہم الطیب قرآن پاک کی آیہ کا ایک کلمہ نکلا ہے اس کو اپنی کلام کا جز بنا دیا۔ یہ اقتباسِ لطیف کی متعدد وجوہ ہیں (تذکرہ نے ذکر کیا ہیں)۔ وجہ (۱) یہ ہے کہ یہ اقتباس حضورؐ کے لفظ فی قلب کل مؤمن پر دال ہے۔ وجہ (۲) یہ اقتباس دال ہے اس بات پر کہ شیخِ حمادی نے فتح ات باری قوی ہے۔ وجہ (۳) اقتباس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارحِ فی اظہارِ الاسلام کا شیخِ فخر اور مقصد صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہونا چاہئے اور اس کی رضا کا خائب ہونا چاہئے۔ اتسی بالضمیر قبل الذکر الخ۔ غرض در باب سوالِ مختار۔ ہر الیہ ہوتا ہے کہ الی کی ضمیر راجع ہو۔ لفظ ہے اہم انی میں مذکور ضمیر ہے تو احادیث میں الذکر لازم آتا ہے و مولا مجوز۔ در باب ارشاد ہے جواب (۱) دے رہا ہے کہ مرجع کے لفظ دال کی ضرورت نہیں (۱) کبھی مرجع صراحت مذکور ہے (۲) کبھی مرجع ضمیر و مولا مذکور ہے۔

ہے یہاں اگرچہ صرح مرجع ذکر نہیں ہے لیکن ذہنا ذکر ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ ہر ممکن کے قہر و اکبر میں موجود ہے
 قصہ صاحب اختیار کتب کے وقت تو حضور باری تعالیٰ متعلق ہے اسی بحث کی بناء پر مرجع ذکر نہیں کیا۔ جواب (۲) (اشارہ) مرجع
 ذکر نہ کر کے مصنف نے اشارہ کیا کہ یہاں مرجع ذات باری تعالیٰ متضمن ہے کیونکہ وہی ذات ہی مستحق توحید و عبادت ہے جس کے
 عبادہ کوئی اور ذات نہیں ہو سکتی وہ عظیم الشان ذات ہے اسی سے اطلاق اول کا حصول ہوتا ہے تو جب مرجع متضمن اور تعریف کی
 ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ عیاں رابطہ بیان۔ جواب (۳) (ایضاح) تفسیر کا مرجع ذکر نہ کر کے اور اہل کو مقدم کر کے اشارہ کیا کہ
 جو شخص علوم، سلامہ پر مشروع کرے اس کی توحید ذات باری تعالیٰ کی طرف ہونی چاہئے اور طلب رضا ذات باری تعالیٰ ہونی
 چاہئے۔ فائدہ: جواب اول کو لائن کے ساتھ تفسیر کیا کیونکہ وہ واضح ہے۔ جواب دوم کو اشارہ کے ساتھ تفسیر کیا کیونکہ وہ عہد ہے
 اس لئے کہ وہ متعلق ہے کلام کے ساتھ جو باہد میں واقع ہے جو کہ ہے۔ جواب سوم کو ایضاً اسے تفسیر کیا کیونکہ وہ مضرب
 ہے نہ اسے کہ اس جواب میں تفسیر ہم معمول کی بواسطہ ہے اور اعتبار قیل الذکر کا جواب بالفتح ہے۔ جواب (۴) اعتبار قیل
 الذکر اور چہ عند الخیر ممنوع ہے مگر عرفاً بعض جائز ہے مصنف نے بعض کاذب اختیار کرتے ہوئے اعتبار قیل الذکر کا کتاب
 کیا ہے۔ جواب (۵) بعض اشیاء میں اعتبار قیل الذکر عند العرب جائز قرار دیا گیا ہے لکن وہ استثنائی البتہ تھا جس میں (۱) اللہ
 تعالیٰ (۲) رسول اللہ (۳) انبیاء (۴) فرس (۵) لہیف ہیں۔ جواب (۶) چونکہ افلاخ خلیا اعتبار میں لایا ہے تو اس میں
 اصل یعنی قرآن پاک کا لحاظ کیا جائے گا اور قرآن پاک میں لفظ اللہ ذکر کرنی القیل ہے لہذا اعتبار قیل الذکر لازم نہ آئے گا کہ ان
 اللہ تعالیٰ میں ان پر باعتبار فطرۃ فیہا اللہ صمد اللہ علیہ السلام لای۔ جواب (۷) مرجع ہم اللہ میں ذکر ہے لہذا اعتبار قیل
 الذکر لازم نہ آئے گا اور تسمیہ کا ذکر کرنی اہل الکتاب کو یہ دلائل ملتا ہے اور جب مجمع ہے لایستثنیٰ ان ابتداء المسنن یا
 المقصود ہے۔ جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے ساتھ شروع کیا ہے۔ مگر کیا ہے تو
 اعتبار قیل الذکر لازم آتا ہے اور بھی سرزدی باللمبہ اور ہم اللہ الرحمن الرحمن مرجع ذکر ہیں اور ابتداء بالقرآن تسمیہ نہیں یہ تو ترک امت
 باہدیت لازم آتا ہے اور بھی سرزدی باللمبہ اور ہم اللہ الرحمن الرحمن مرجع ذکر ہیں اور ابتداء بالقرآن تسمیہ نہیں یہ تو ترک امت
 کرتا ہے جس کا ابتداء بالقرآن تسمیہ نہیں کی اور ہم اللہ کو جو کتاب نہیں ملتا لہذا ذکر والا نکال برقرار ہے۔ دوسرا ہوا کہ
 ترک حدیث لازم آئے گا تو شارح نے اس کے تین جواب دیے۔ جواب (۱) حدیث پر عمل کرنے کے اور طریق بھی ہو سکتے
 ہیں اس لئے کہ حدیث میں لم یکتب کے الفاظ نہیں بلکہ لم یذکر کا لفظ ہے اور ابتداء بھی کتابت سے ہوتی ہے کبھی تلفظ لکھنا
 سمجھتی ہے کبھی خط پر لکھنا (یعنی دل میں تصور نہ لیا جائے) کے ساتھ ہوتی ہے تو مصنف نے تسمیہ کا لفظ انہوں میں مبتدیان سے
 بڑا لایا ہوتا تفسیر دل میں تسمیہ کر لیا تو ابتداء بالقرآن تسمیہ ہو گیا لہذا ترک وفاق حدیث از سر نہیں آئے گی (۳) یا مصنف۔

نے تسمیہ کو تحریر کیا لیکن صرف علی تصد التبر کہ نہ علی تصد العزیزیت تو جنہوں میں سورہوں میں حدیث پر عمل ہو گیا اور انشاء اللہ اگر بھی لازم (ن) آیا۔ تسمیہ و انشاء عین کلمات کا جواب کل اشکال ہے جو متعدد جواب (۱) سے ظاہر ہوتا ہے کہ تسمیہ جڑ و کتاب نہیں اور الیہ بعد الحكم بطیب من ہاد (مطلی حمد) جڑ و کتاب ہے یہ عقل، انجسویہ، قضا ہے حالانکہ مصنف تو دونوں میں تسمیہ کرنے کی وجہ بلیغ فرما رہے تھے کہ انشاء و تسمیہ کی بات بالمش کے معارض ہے (۲) انشاء ہے کہ ہر دانی باہر کی ابتدا ہا تسمیہ ضروری ہے۔ اور حمد کا ذکر ضروری نہیں یہ انشاء عقلی ہے یہاں وجہ ہے کہ بہت سے معصنین نے حمد کو ترک کر دیا جیسے صاحب کا فیہ مصنف بخاری وغیرہ تسمیہ کو کسی نے بھی ترک نہیں کیا تو انشاء کا جواب انشاء کے بھی خلاف ہے۔

والصعود للحرکۃ اللغ غرض! صعود کی تحقیق لغوی کا بیان اور اشکال کا جواب صعود کا لغوی معنی لغز کو سن الانکان الاصل انی الانکان الاصلی تسمی یعنی نچلے مکان و جگہ سے مکان عالی کی طرف حرکت کرنا۔ یہ معنی یہاں تحقیق نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی ہوگا اللہ تعالیٰ کی طرف جڑ سے ہیں پاکیزہ کلمے مقصد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اوپر کسی جگہ موجود ہے اس کی طرف کلمات کا صعود وہاں ہے حالانکہ ذات اللہ بہت دور مکان سے منزہ ہے کمالی السلم تعالیٰ من انجس و امجسات۔ جواب! الصخر سے جواب! سد ہے جس کو یہاں صعود کا بخاری معنی سرلو ہے یعنی التوجہ الی العالی منزلہ و مرتبہ (صعود بمعنی توجہ ہے جو زاہد و مکان سے منزلہ و مرتبہ فرما رہے ہیں) یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کلمات طیبہ توجہ دیتے ہیں جو مرتبہ کے اعتبار سے بلند ہے نہ کہ مکان اور بہت کے اعتبار سے صول السکلم من السکلمۃ بمنزلہ التمر من التمرۃ۔ فائدہ! و الیہ من الکلمۃ میں متعدد توجہات ہو سکتی ہیں (۱) من الکلمۃ طرف مستقر، خود تہذوف کے متعلق ہے مقصد ہوگا کہ کلمہ ماخوذ ہے کلمت سے ہر ایک کہ حر ماخوذ ہے تمر سے (۲) من ابتدائے اتصال ہو معنی ہوگا کلم کا اتصال کر کے ساتھ لینا ہے جیسے تمر کا اتصال تمر کے ساتھ (۳) من اعتبار کے معنی میں اور معنی ہوگا کلم باعتبار کمر لینے ہے جیسے تمر، بہار تمر۔ غرض! انشاء و تسمیہ کی تحقیق بیوقوف کا ذکر کرنا۔ تسمیہ (۱) کو اعداد ہے جو ایک پر دلالت کرے جیسے رطل (۲) تسمیہ دو ہے جو دو پر دلالت کرے جیسے رطلان (۳) معنی وہ ہے جو بافق لافشیں پر دلالت کرے اور اس کے اعداد سے اس کا واحد بھی موجود ہو اور اس کی طرف ضمیر واحد مؤنث کی راجع ہو (۴) اسم جمع دو ہے جس کا بافق لافشیں پر ہو لیکن اس کے اعداد سے واحد موجود نہ ہو اور اس کی طرف بھی ضمیر مؤنث راجع ہوگی جیسے رطل، رطلہ، فرق جن اسم الجمع و اسم الجمع دونوں میں بابا اتفاق یہ ہے (۱) کہ دونوں کا بافق لافشیں پر ہوتا ہے اور (۲) دونوں کی طرف ضمیر واحد مؤنث راجع ہوتی ہے اور دونوں میں چند فرق ہیں (۱) جمع بیحد و مطلق ہوتی ہے جب کہ اسم جمع صرف مطلق ہوتی ہے لامحدود (۲) جمع کا واحد اس لفظ موجود ہوتا ہے جب کہ اسم جمع کا واحد من ذات اللفظ نہیں ہوتا (۳) جمع کی تسمیہ ہوتی ہے جب تکثرت اور جمع کثرت کی طرف مرجع کی تسمیہ نہیں ہوتی (۴) اسم جمع کی تسمیہ لفظ

ہوتی ہے جسے رجب کی تفسیر رجب در حط کی در حط، مختلف الجمع کہ ہفتہ تفسیر اس کا روای الیٰ فرد ہوتا ہے۔ جنس اودہ ہے جو قبل
اکثر واحد اور اثنیٰ واحد پر ہوتی جائے اور قبل اکثر کے مابین فارق ۳ ہوا کرتا ہوگی تو فرد واحد مراد ہوگا اگر تا نہ ہوگی تو
نوع واحد مراد ہوگا جیسے قرۃ مفردہ قرآن کی جنس ہے۔ اسم جنس اودہ ہے جو قبل اکثر پر صادق آئے لیکن لاریق تا نہ ہو واحد
پر اور اثنیٰ واحد پر ایک جیسے یا غلط لایا جائے جیسے، ایک نظر کو بھی کہا جاتا ہے سند کو بھی کہا جاتا ہے۔ دونوں میں فرق واضح
ہے۔ فرق بین اسم جمع و جنس دونوں میں ایہ اختلاف یہ ہے کہ دونوں میں واحد مفرد میں اب الیٰ تازیہ ہے کہ جنس اسم
جنس کی طرف ضمیر موصوفہ دہ کر دونوں واضح ہو سکتی ہیں بخلاف اسم الجمع اس کی طرف ضمیر موصوفہ راجع ہوتی ہے۔ **۱۔**
للمسجد مقصود یہ ہے کہ لفظ کلم کے بارے میں علامہ کرام کا اختلاف ہے۔ جمہور علامہ کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم کی وضع معنی جنس
تیلے ہے اور یہ جنس ہے جب کہ علامہ سمرقانی اور صاحب المصاب کا قول یہ ہے کہ لفظ کلم جمع ہے۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ
لفظ کلم کا اطلاق (استعمال) اثنیٰ واحد پر ہوتا ہے اگر جنس ہوتا تو کسی جگہ پر اس کا اطلاق واحد پر بھی ہوتا۔ جواب اس
جانب الجواب یہ ہے کہ مسئلہ کو دلیل نہیں بتایا جاسکتا کیونکہ اس میں تغیر تبدیل ہو رہا ہے وضع کو دلیل بتایا جاسکتا ہے باعتبار
الوضع کلم کا اثنیٰ واحد و اثنیٰ واحد دونوں پر ہوا سکتا ہے لہذا کلم جنس ہوگا۔ دلائل جمہور دلیل (۱) **الیہ یصعد الکلم**
الطیب اُمر الکلم جمع ہوتا تو صفت الطیبہ ہوتی جائے جنی کیونکہ جمع کسر فی رزی استعمال کی صفت واحد موصوفہ آتی ہے
دلیل (۲) **الکلم فَعِلٌ** کا وزن میں اوزان الجمع ٹھیک ہے حالانکہ اوزان جمع موصوفہ و مفعول ہیں۔ دلیل (۳) **اُمر** جمع
ہوتا تو تفسیر کسرہ آتی حالانکہ کلم تفسیر آتی ہے کیونکہ جمع کی تفسیر اس کے مفرد سے آتی ہے۔ دلیل (۴) **اُمر** مثنیٰ سے جمع و اُمر
کتاب اعداد کی تفسیر مفرد اور موصوب ہوتی ہے اور لفظ کلم بھی اُمر مثنیٰ کی تفسیر واقع ہوتا ہے کہا جاتا ہے **اُمر** عشر کلمہ اگر
جمع ہوتا تو تفسیر نہ واقع ہوتا۔ دلیل (۵) **اُمر** جمع ہوتا تو اس کی طرف ضمیر واحد موصوبہ راجع ہوتی حالانکہ واحد مذکر کی ضمیر راجع
ہوتی ہے جیسے **یحرقون الکلم عن مواضعہ**۔ دلیل (۶) اگر کلم جمع ہوتا تو وہاں سے خالی نہیں جمع سالم ہوگی یا جمع
کسر جمع کسر میں بنا اور واحد کی سلامتی نہیں ہوتی حالانکہ یہاں سالم ہے اگر جمع سالم ہوتا اس کے آخر میں واؤ نون ہوتا ہے
یہاں نہیں ہے کثرت دلائل کو مد نظر رکھتے ہوئے مذہب جمہور کو رائج قرار دیا گیا ہے۔ شارح تفتازانی بھی مذہب جمہور کو رائج
قرار دے رہا ہے اس کی تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کلم کلمہ کے ساتھ وہی صفت ہے جو تکرار تکرار کے ساتھ ہے جس طرح قرآن
ہے قرۃ اس کا مفرد ہے اور تاہ فارق ۱۴ ہے اسی طرح کلم جنس ہے کلمہ اس کا مفرد ہے اور تاہ فارق ۱۴ جمہور ہے اور کلم باعتبار لفظ
مفرد ہے اور باعتبار معنی جنس جمع ہے معنی اکثر پر صادق آتا ہے گویا لفظ کلم زوج جمع اور اعتبار میں ہے باعتبار لفظ مفرد باعتبار معنی
جنس جمع ہے اس کا جمع معنی کہا جاتا ہے اس بنا پر اس کی صفت واحد مذکر بھی لائی جاسکتی ہے نظر اثنیٰ واحد و اثنیٰ واحد

واحد و متحد بھی لائی جاسکتی ہے نظر اہل جانب الہی اس کی مثال کلام مجید سے بیان کی کاظم اعجاز اعلیٰ مقرر مفت نہ کرے
کاظم اعجاز اعلیٰ ناویہ یہاں مفت واحد و متحد ہے کہ کاظم طلب علی البکیر شارح بیان الفت کے بعد بیان استعمال کر رہے ہیں
لفظ علم کی وضع اگرچہ سنی جس کیلئے ہے مگر بعد اس کی استعمال علی البکیر دہانے لگی (ما فوق الامین علم جن جن کو کہا جائے گا)
اب اسکا اطلاق واحد پر نہ ہو گا اسی وجہ سے بعض حضرات کو محالہ ہو گیا اور انہوں نے کہہ دیا کہ لفظ علم جمع حقیقی ہے یعنی جمع
میخوی و معنی ہے ان حضرات میں صاحب باب علامہ طرزی شامل ہیں شارح جتنا زلفی ان کی تردید کر رہا ہے کہ ان کو
محالہ ہو گیا ہے علم جمع میخوی نہیں ہے اس کی دو دلیلیں بیان کریں (۱) الہ واحد العلم الطیب میں الطیب مفت کا ذکر نہ
اس کے جمع حقیقی ہونے کی نفی کرتا ہے (۲) علم اوزان جمع میں سے نہیں ہے حالانکہ اوزان جمع محصور و مضبوط ہیں۔

فلا یحصى ان یشک! شارح تھنا زلفی اعلیٰ دانی تفریر کا خاصہ بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ اعلیٰ کی تفریر
سے واضح ہو گیا کہ علم ایک جمع ہے جسے تفریح ہے اور کب جمع ہے یعنی یہ جمع معنوی ہے جس طرح تفریح ہو کر معانی جمع ہے اور
کب اسم جمع ہو کر جمع معنوی ہے اور اس کے جمع معنوی ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جمع معنوی ہونا قطعی
یعنی ہے اسی طرح یہ ذات بھی قطعی یعنی اور شک و شبہ سے خالی ہے کہ علم ایک جمع نہیں ہے جس طرح کب و نسب جمع ہے
یعنی جمع معنوی نہیں ہے جس طرح نسب نہ کی جمع حقیقی ہے اور نسب و نہ کی جمع حقیقی ہے علم ایک جمع نہیں ہے۔

لعلی لولہ والکلم ان کلن جمعا عزوا لا یحصى والاصواب وان کان بالواو۔

فرض شارح اعجاز علی الصعب! ہے حاصل انفکال یہ ہے کہ اعلیٰ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علم کا جمع معنوی ہونا قطعی اور
قطعی ہے اور جمع میخوی نہ ہونا بھی قطعی ہے نہ مصنف کا ان کا ان معانی ان شرطیہ فکرہ (اگر یہ بقول شیخ الادبہ مولانا علی ہر
استعمال کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ ان شرطیہ شک کا معنی دنا ہے حالانکہ یہاں کسی قسم کا شک نہیں ہے کہ لفظ علم کا جمع
معنوی ہونا قطعی ہے اور جمع معنوی نہ ہونا بھی قطعی ہے لہذا ان شرطیہ کو استعمال کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ شارح
تھنا زلفی نے خزائنہ کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا معنی جمع القاب ہے مقصد یہ ہے کہ ان شرطیہ و فکرہ کے استعمال سے میرے
قلب کو صدمہ و سرسوزی پہنچی ہے صواب یہ تھا کہ ان وصلیہ ذکر کر کے ان کا خط کہتا: تہرہ! شارح تھنا زلفی کے انفکال کے
شہد و جہات ہیں (۱) ان کا ان معانی ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے اور اس سے لگی راؤ کا حذف شارح زلفی نے کلام العرب
مجموعہ کا قرآن مجید میں ہے قالت ابی اھوذ بالمرجان تک لن کعب قلیل یہاں ان وصلیہ ہے شرطیہ نہیں ہے ورنہ معنی غلط
ہو گا کہ تو علی ہے تو اھوذ کی پتہ لگتی ہوں ورنہ نہیں پتہ لگتی نیز صاحب دواہیہ ان وصلیہ سے پہلے راؤ کو حذف کرتا ہے اور جہات
دواہیہ الصبارات ہے تو یہاں بھی راؤ کو حذف ہے نیز علامہ تھنا زلفی نے مطول میں ایک مقام پر خود ذکر کیا ہے کہ بیان وصلیہ

ہے اس سے نکل ادا کھڑے ہے (۲) اُسے تسلیم کر لیا جائے ان شرطیہ ہے تو پھر یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں قراءہ کھڑے ہے
مبارکات نظر ہو کر، والکلم ان کان جمعا فهو جمع یفرق بینہ و بین واحدہ بالقاد و کل جمع
یسرق الخ مقصود منہ یہ ہے کلمہ تفریق ہے تو جمع معنوی ہے لفظ مفرد ہے معنی کلمہ متعارف ہے اور یہ ایک شی
کی معرفت مذکور بھی ہوئی بالحق ہے مگر بھی تو اس معنی میں وہ تو کوئی وقت ہے اور نہ ہی ازاد ہے (۳) مصنف نے جن شرطیہ کا
ذکر ہے، انہی کے ساتھ ہی لیا ہے کہ وہ بعضہ شرعی حیثیت کے تو نہیں ہیں اس بنا پر قاضی کو جمعیت میں شک ہو گیا۔

قوله من محامد من الکلم بیانا لعلی ما قول النبی علیہ السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله کبر اذا قالها العبد عریض بها الملک انی السماء فحیا بها وجه الرحمن لا ذالم یکر له عمر
صالح لم یقل وإنما صلح الجمع المنکر بیانا للمعرف المستغرق نعمنا سبجی من ان الکثرة نعمه
بالوصف کذا والکثرة ولان التکثیر هنا للتکثیر وهو یما سبب التعمیم والمحامد جمع محمده
بمعنی الحمد وهو مقابله الجمیل من جملة وعبرها بالثناء والتعظیم باللسان والتشکر مقابله البعده
بالتعظیم تعظیم النعم قولوا واعملوا واعظافا اولی خاص الحمد باللسان کان بیان الکلم بها سبب
والشترع جمع مشرعة الجاه وهی مورد الشریعة والشرع والشریعة ما شرع الله لعباده من الدین فی
الطهر و بین وحاصله الطریقه الموعودۃ الثابتہ من السی علیہ السلام جعلها علی طریقه الاستعاره
المکتبه بمنزلة روحان و جہان ثابت لہا مشارع برودھا المعطشون الی زلال الرحمة والرضوان
وبہذا الطریق انت لغرض العبادة الذی هو مہم العارف الرحمن مطلع انوار النظر ان ریح القلب النبی
بہا روح الایمان و تسماء الاعضان فان الفیروز الاول ریح الصفاء و مہیہا المستوی مطلع الشمس
اداسوی الذیل والقطار و یقانیہا الدور والعراب تزعم ان الدور تزعم السحاب و تشخص فی الهواء
ثم تسوقہ فاذا عملا کشف عہ واسجلت الصبا فوزعت بعضہ علی بعض حتی یصیر کسفایا احد الم
منبر مطواریسمی بہ الاشجار والقون الثانی من المصادر المشافۃ لم یسمع لہ لان و تسماء الریادة
والارتفاع بدل نمی یعنی نماء و ما یتزعموا و حقیقۃ النور الزیادة والارتفاع فی انظار الجسم غنی
نشا سب فیعی ثم فی وصف المحامد بما ذکر المنہج الی قوله تعالیٰ یسرہ الله مالا کلمۃ طیبۃ
کتشجیرۃ طیبۃ اصلہا ثابت والمرعہ فی تسماء فان المحامد کما کانت ہی الکلم الطوبی و لکنمۃ
الطیبۃ کمشجیرۃ طیبۃ فالمحمده مشجیرۃ اصل هو الایمان والاعظاف انت و فرع هو الاعمال والطاعات

ولتحقیق ذلك ان الحمد وان كان في النعمة فعل النعمان خاصة الا ان حميد الله تعالى علي ما صرح به الامام الرازي وحسنه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وبسبي عن سبحانه عن اعتقاد الصالحه بصفات الكمال والنعمه عن ذلك بالفعال والايمان بما جلد عليه من الاعمال لئلا اعتقاد اصل لولاه لكن الحمد كمنجزة حبيبة احب من فائق الارض مانها من لوازم العمل فرع لولاه لما كان للمحمدين علي الله تعالى وقول عبده بمنزلة وحة لا غص لها وشجرة لا تمرة عليه ان العمل هو الوصلة الي سبل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والاعمال الصالحه يرفعهم وفي الحديث فادله يكن له عمل صدق لم يقل فادله انما يصرف الي ان تشجرك المعامد اصل كتاباً هو الاعتقاد الواضح الاسلامي المبني علي علم التوحيد والصفات ورفع ما مبالي قد تعالي ملو لا عبده هو العمل الصالح المتوافق للشريعة المعطوفة المنسي علي علم الشرائع والاحكام والمشار الي الاعتصام والتمسك بقوله اليه بعد العلم بتفصيل المطرف السعيد للاعتصام ونطق المصراع المعني عن الاستمرار .

ترجمہ : اس کا تاء انکسر سے حال ہے اور اس کے نیچے بیان ہے جیسا کہ نبی مایہ اسلام نے فرمایا کہ : وکم الملیب جنات منہ ، الحمد اذا ارسلناک منہا ، وقد اکرم میں جب ان کلمات کو پڑھ لیتے ہیں تو فرشتے ان کے لئے کرتے ہیں ان کی طرف جہ جاتا ہے جس کی ان کلمات کے ساتھ جن کی ذات کو تو جانی کرتے ہیں جب اس اللہ سے کہنے اور بلکہ جس مذہب کو یہ کلمات تو ان جن کی ہے جاتے ہیں ۔ اس کے نہیں مگر صلاحت و کفائی ہے بیان ہے کہ جس معارف مستغرق کیسے جیسا کہ مقرب آجائے گا کہ محمود م ہو جائے صفت کیسے جیسا کہ مراد کو ذیہ ہو اس کے کہ خیر یہاں بخیر کے لئے ہے اور وہ غائب ہے قسم کے ۔ اور علامہ کو کہتا ہے ، یعنی حمد ہے اور وہ مقابلہ ہے ، یعنی کہ مکافئت سے ہو یا غیرت سے ، اور وہ تعظیم کے لئے ہے ، اور ان کے ساتھ اور شرفوں کا مقابلہ کرنے ہے ، ہم کی تعظیم کے غیہ کے ساتھ قول انکس با امتداد کیجاتر ، جس حمد کے انتظام بالہماں یہاں سے کلام کے ساتھ ظلم کو چون زیادہ مت سب ہے ۔ اور شروع شروع کی معنی ہے اور وہ بی بیٹا ، اولوں کے اور ان کے کی جگہ ہے (کنکات) اور شروع اور شریعت اور ہے جسکو تقدس کی اپنے بندہ اپنے ظاہر کر کے دین سے ۔ یہی انہم انجن سے شرف کا معنی بیان کیا (یعنی ظاہر اور بیان کردہ اور سلاطین اصل یہ ہے کہ وہ طریقہ جو معلوم اور ذات ہے جو یہی اصل وہ انتظام سے ۔ معنی نے بیان شریعت و استوارہ طریقہ کے طریقہ : بحول باغات ، جنات کے پھر ثابت کیا ان کیسے ۔ اشارہ کو جن پر اور ہونے پر دست اور بخوان کے خالص پانی کے بہا سے لوگ اور اسی طریق کے ساتھ ثابت کیا تقدیرت عبادت کیلئے جو کہ حق کے الخاف کی

خدا اور اس کا بیان ہے اس کی تفسیر کر دیا ہے حال تو یہ دیکھ لیکن ذوالحال ہوتا ہے کما حقہ ظاہر کی تفسیر خدا کا بیان ہے جن حدیثہ
الطافل اور المصنوع پرانے سوال! من عباد باطنی کی مفت کبھی نہیں دیا گیا۔ اگر یہ امکان کے متعلق ہو کر الھکم کی مفت بن
جائے تو کیا حرج ہے۔ جواب: (۱) بعض حضرات نے مفت بھی بنا دیا ہے اور جاہر کوئی اشیائی اور نہیں ہوتا (۲) حاکم
بن ابی ہاشم نے یہ نہ مفت کے کیونکہ بصورت مفت کثرت خلاف لازم آتا ہے بجا کے کان کے کان محذوف ہوگا کثرت
مذوق خلاف اولیٰ ہے (۳) حال بنا دیا اولیٰ ہے کیونکہ حال ذوالحال کے حال کن قید بننا ہے تو من عباد محذوف کی قید بنے گا اس
سے فائدہ دے دیا اصل ہوگا بخلاف مفت کے اس سے فائدہ ہر دہ حاصل نہ ہوگا بلکہ وہ معصوف کی صرف وضاحت نہ
کئی کئی مبالغہ جادہ ہوگا کا حلق محذوف ہے پھر، متعلق معمولی ہے نفس محذوف کا تقدیر عبارت اس طرح ہوگی۔

انما فسر الکلم الطیب با المعاصم بقاء علی ما قال۔ فرض شارح شہداء کا از الدیا شہداء کا جواب ہے
انتہار یہ ہوا کہ خدا کو الھکم الطیب کی تفسیر بنایا گیا ہے یہ بیان تفسیر و روایت ہے یا تفسیر و روایت ہے دوسرے شکوں میں
یہ تفسیر ہے و تاویل ہے تفسیر نقل اور تاویل عقل سے ہوتی ہے ایک تفسیر ہوتی ہے جو نہ بالروایت ہوتی ہے نہ بارایت بلکہ وہ
بالفرض یعنی وکل کی تفسیر و قبول معترض بہتم مولیٰ علی محمد صاحب (تفسیر) لہذا ملاحظہ ہوتی ہے (تو شارح ہی شہداء و خدا کا
جواب دے رہے ہیں کہ یہ تفسیر باروایت ہے حدیث پیش کی گئی تھی بلکہ اس کے کلمہ طیب کے حلق فرمایا اور سبحان اللہ و الحمد للہ
و لا لا اللہ واللہ اکبر ہیں جب بندہ یہ کلمات کہتا ہے فرشتوں کو ذات ہادی خدائی اور بار میں تہیہ کے طور پر پیش کرتا ہے اگر
اس آدمی کے اور امان ہوتے ہیں تو یہ کلمات قبول کر لیے جاتے ہیں ورنہ مسترد کر دیے جاتے ہیں۔ سوال! حضور را کہم اللہ
نے صرف چار کلمات و کلمات طیبہ کی تفسیر بنایا جس سے حق کا خدا و اللہ و اللہ و اللہ لازم آتا ہے حال انہما اور بھی تو کلمات طیبہ میں
۔ جواب! منصور دھرم نہیں صرف مثال کا بیان ہے اسی ملک حشر۔ سوال! احمدیث سے مستفوز ہونا ہے کہ قبولیت کلمات کیلئے
الامال صادق اور بنا ضروری ہے یہ تو مستحکم کا مذہب ہے (لَا تَدْرِبُ اِلٰہِ السَّعٰی) جو کہ امان کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں۔
جواب! قبولیت سے قبولیت تا دہرہ نہ ہے جب تک اعمال صادق ہوں گے قبولیت تائید ہوتی۔

وانما صلیح الجمع المنکوح الفخ۔ فرض شارح جواب سوال! قدر سوال! یہ ہوتا ہے کہ کن عباد الھکم کا بیان بنا
فریح ہے کیونکہ بیان دیکھیں انفس و نفس میں ماسبت ضروری ہے جو کہ یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ الھکم معرب لام
الاستراق ہے وہ مستغرق فی الخ یا افراد ہے اور تمام فی سفر ہے اور جمع معترض المعصوم غیر مستغرق ہوتی ہے (کہ یہ بتائی اور
مستغرق، غیر مستغرق میں تنافذ و تضاد ہے کھٹک لیکن تمام بیان تفسیر الھکم۔ جواب! (۱) ان من فکرہ سے جواب اول
ہے کہ ضابطہ سلم ہے جب کلمہ معصوم ہو صلہ و مدد محرم مفت کی حد سے غم و شہم بھی ملتا آ جاتا ہے جیسے موجدہ کا کئی کوئی

ایک صورت اس کو کنوئہ کی صفت کے ساتھ موصوفہ کر دیا گیا تو۔ سرعہ میں بھی عموم و استتراق ہو گیا لام کو غیر مورثی مرد ہو گیا اس مقام پر بھی محاذ کو لا صولہا من شارب کی صفت عامہ کے ساتھ موصوفہ کیا گیا ہے تو محاذ میں بھی عموم و استتراق آ جائے گا اور ممکن زمین میں سادیت پر مذکور ہوئے گی (۲) تکثیر بھی تخیل کیلئے ہوتی ہے اور بھی تکثیر کیلئے جیسا کہ حضرت عمرؓ کا مشرود ہے یہاں تکثیر تخیل کے لئے ہے ترقہ فیہ من جرادة و قوله تعالى فلا تعلم نفس الا كل نفس یہاں تکثیر تکثیر کے لئے ہے اور عام میں کہا جاتا ہے وقاك غلہ فخرانی من كل شریباں بھی تکثیر کے لئے ہے اور محاذ کی تکثیر بھی کیلئے ہے اور تکثیر میں عموم و استتراق ہوتا ہے لہذا بیان مقام درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب معصدة غرض صانع محاذ کی تحقیق مبینہ ہوئی: اصطلاح کا بیان حاصل دیگر محاذ فرد کی قسم ہے محمدہ مصدر بھی معنی المود (استودن) ہے۔ جو مقابلہ البجیل سے اصطلاحی معنی بیان کیا وہ یہ کہ کسی امر بجزیل کا مقابلہ کرنا خود وہ امر بجزیل صفت ہو یا غیر صفت (شاید بالمراسن کے ساتھ کسی خود البجیل کا بیان ہے جو بالفاظہ متعلق ہے مقابلہ کے بالمراسن جار مجرور ثناء کے متعلق ہے حاصل تعریف جو یہ ہے کہ کسی شخص بجزیل پر ان کی تعریف کرنا لسان کے ساتھ خواہ محمودی جانب سے محاذ پر انعام ہوا ہو یا نہ باشد الفکر سے فکر کی تعریف کی ہے کہ یہ ہے کہ نعمت کا مقابلہ کرنا شغلیہ تنظیم کے اظہار کے ساتھ خواہ اظہار تنظیم بالمراسن ہو خواہ بالمراسن وہاں افتاد ہو خواہ الارکان وہاں حاصل تعریف ہے کہ شکر وہ ہے کہ کسی کے انعام کے مقابلہ میں اس کی تعریف تنظیم کی جائے خواہ وہ ان کے ساتھ خواہ باعقاب خواہ بال معصومہ جو شکر میں فرلایہ ہوگا کہ جو کا مورد (المراسن) خاص ہے متعلق (بالعز او غیر عا) عام ہے شکر کا مورد (المراسن) عام اور متعلق (نعمت) خاص ہے۔ فلا اختصاص بالمراسن (۱) سے شارح خولہ متن و بیان کر رہے ہیں چونکہ جو بھی نفس بالمراسن ہے تو جو کہ انکم کا بیان ہوتا انب ہے کہ تکثر علم بھی نفس بالمراسن ہے۔ والشعور غرض شارح کی تحقیق لغوی کا بیان مشارع مع مشرود ہے (بھی) صحیح کی وضاحت کیلئے مضاف الیکر کر دیا جاتا ہے جس طرح یہی مشرود الملاء کہا میں ہے حالانکہ الملاء کا اس تحقیق میں کوئی دخل نہیں ہے (مشرود کا معنی اپنی چیز والی اشیاء کے وارد ہونے کی جگہ جسے مورد بھی کہا جاتا ہے) (تلاپ: آئی گھاٹ) (شارب: کا) موصوفہ جملہ نامہ مجزوف ہوگا۔ والشروع والشریعہ معنی شریعت کی لغوی اصطلاحی تخیل کا بیان ہے شرع کا لغوی معنی الاظہار ہے بھی صحتی معنی ہے نفس میں تلاپ جو معنی کیا گیا اس لئے کہ وہ بھی ظاہر لشاربین والواردین ہوتا ہے اسی لئے اس کو مشرود کہا گیا اصطلاحی معنی شریعت و دین ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے کیلئے مشرود و ظاہر فرمایا ہے اور حاصل شریعت دین ہے کہ دین نام ہے اس طریقہ معبود معلوم کا جوئی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔

جعلها على طريقة الاستعارة - غرض شارح یہاں استعارات الاستعارہ الی (۱) صنف نے شریعت

ترجمہ: علی ان یعمل پہ مطلق کرنا ہے عباد کو بعض نعمتوں کے ساتھ مشروط کرنے کے لئے علم کے امر کے عقیم ہونے کی طرف جنس منصف واقع ہوتی ہے اور حالات کرنے کے لئے اسکی حالات قدر اور شریعت عام ہے، قدر اور غیر قدر کو بنا سوسے جو ثابت ہیں اور اصولیہ کے ساتھ شخص مستر و منع کے اور معادار، جہاں کے بحث ہونے کے اور قیاس کے بحث ہونے کے اور اس کے مطابق اور اصول شریعت اور اولیٰ کے ہیں اور مالی اصول وہ ہیں جس پر وہ اصول مبنی ہوں، علم ذات اور صفات اور نوات سے اور ان کی تحدید کو کرنا اور ان کی اصطلاح کرنا حق کے ۱۲ اطلاق اور سواب کے طریق اور غرض شریعت اس شریعت کے احکام میں تفصیل جو بیان کے لئے ہیں علم فقہ میں۔ اور ان کے معانی وہ مل جائیے تحصیل ہیں نہ مسئلہ پر اور ان معانی کا درجہ ہو گا ان کا غیر اور ایک ہونا ہے کہ ان تک پہر ایک سہولت کیلئے تھوٹیں کچھ ملکا وہ یہ تمام نہیں ہیں، دستور اور اور ادب کرتی ہیں اس سے کہ شریعت کے ساتھ ہی دنیا کا کام ہے اور آخرت کا ثواب ہے اور فقہ کے معانی کے اتنی ہونے کی وجہ سے عباد کے درجات کی بلندی۔ ہے اور ثواب کے حاصل کرنا ہے وہاں الجواز میں اور اس کام میں شمار ہے اس بات کی طرف کہ علم اصول فقہ سے اور ہر اور کام سے کم ہے اس لئے کہ احکام ہر نہی کی معرفت اول تفصیلیہ کے ساتھ مقوف ہے اور کلیہ کے انہوں کی معرفت ہر اس حیثیت سے کہ وہ پہنچیں وہی احکام شریعت تک اور دو مقوف ہے باری تعالیٰ اور اسکی صفات کی معرفت ہر اور صدق مطلق اور اسکی مخلوقات کی دلالت پر اور انکی مشا پر ان چیز میں سے جن پر علم کا مشغول ہے جو بحث کرنے والا ہے منافع نبوت اور مست عباد کے اعمال سے اور تن چیزوں سے تو ان کیساتھ متصل ہو گا ان احکام کے مطابق۔

قوله علی ان جعل التعلیق بالغ غرض اشارت ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ: یا اس کو ضرور علم میں اور عباد مطلق مستغرق ہے جو متفق ہے کہ عباد تمام نعمتوں کے متناہی ہیں ہوں تو کیا جو ہے علم مصدر کے عباد کو مطلق صرف علم شریعت کے ساتھ اور صرف اس کو محمود ہے جو دایا میں نیابت ہے۔ جواب: اشارت نے جواب دیا کہ علم مصدر اشارت یہ علم محمود علیہ ہا کہ اشارہ کر رہے ہیں معرفت و شرافت و جلالت علمی طرف کو یا اصل بحث یہی علمی ہے باقی غیر اس کے مقابل میں کم ہوں ہیں۔ واللہ الشریعة نعم الفقه الی قوله وہی هذا الکلام۔ غرض اشارت میں کے الفاظ کا خلاصہ کی توضیح و تشریح اشارت ہے اشارت غلط شریعت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ شریعت سے فقط علم قدر مراد نہیں ہے بلکہ قدر و غیر قدر دونوں مراد ہیں لیکن غیر قدر سے وہاں اور اس کی مراد ہیں جو دایا میں سورہ انکاش علیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ ثابت، دلی تعالیٰ مسئلہ عباد و مستر کن ال شارع قدر و کن القیاس جہ وہ ضرور جو دایا میں سورہ سے ثابت نہیں بلکہ دلالت عقیدہ سے ثابت ہیں وہ شریعت سے مراد نہیں ہیں۔ سوال اول سورہ کی تفصیل کیوں کی گئی وہاں جو دایا میں عقیدہ سے ثابت ہیں شریعت میں شامل کیوں نہیں۔ جواب: تفصیل کی وجہ یہ ہے کہ لفظ شریعت میں اصول کا معنی ایسے ہے و مضامین

الی الشریعہ من قبل اضافت الدلائل الی دلولہ ہے اور فرمادہ میں اضافت فرد من الشریعہ من قبل اضافت الجزاء الی اکل ہے
 موفی هذا الکلام اشارہ فی شرح شارح علوم حلال (علم کلام اصول فقہ علم عقد) کے سراج کو بیان کرتا ہے حاصل
 اینکه مصنف مدد الشریعہ کی عبادت سے اشارہ ہے کہ علم الکلام یعنی ہے اصول فقہ ہے اور اصول فقہ یعنی ہے فقہ ہے علم الکلام
 اس لئے اعلیٰ ہے کہ اس کو سبائی اصول قرار دیا ہے اور معنی فقہی کا اعلیٰ ہونا ہے اور اصول فقہ اس لئے اعلیٰ ہے کہ اس کو اصل فقہ کہا
 اور اصل فقہی فرار پر قائم ہوتا ہے۔ لان معروفة الاحکام المعجزہ سے ہی دعویٰ مذکور کی اسکل توثیق کی احکام جزئیہ
 کی معرفت بالتحقیق علیہ الذلکہ کی معرفت پر موقوف ہے کہ جس کا تعلق الی الاحکام الشریعہ اور اس کی بحث اصول فقہ
 میں ہوتی ہے تو اصول فقہ فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ ناقص اعلیٰ بنی موقوف ہوتا ہے مگر اور کلمہ یعنی کتاب
 دست موقوف ہیں معرفت ذات وصفات باری تعالیٰ (صدق السلیغ وغیرہ پر جس کی بحث علم کلام میں کی جاتی ہے کہ کلمہ علم الکلام
 دو ہے جس میں احوال صانع و نبوت و امامت و سعادت و خیر سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بحث علی قانون اسماں ہوتی ہے اعلیٰ
 طریق فقہ (۱) البقیہ تر علم کلام اصول فقہ کیلئے موقوف علیہ بن گیا اور موقوف علیہ اعلیٰ بنی موقوف ہوتا ہے تو علم کلام کا ارتقاء ہوتا
 جانب ہمارے مولیٰ پر موقوف مسلم ہے مگر کبریٰ تعلیم نہیں ہے کہ کل موقوف علیہ یعنی من الموقوفات مضافہ موقوف علیہ البصیرہ ہے
 لیکن موقوف علیہ (موضوع) اعلیٰ نہیں ہے بلکہ برعکس ہے۔ جواب (۱) توقف تین اقسام پر ہے (۱) توقف ذی اعلیٰ والا
 کو توقف ایجاد علی فقہ (۲) توقف شرط علی مثل توقف البصیرہ علی البصیرہ ان دونوں قسموں میں موقوف علیہ کا اعلیٰ بن
 الموقوفہ اور ضروری اور شرط نہیں ہے (۳) توقف فرار علی الاصل اس میں موقوف علیہ کا اعلیٰ بنی موقوف ہونا ضروری اور شرط
 ہے اور یہاں پر توقف از قبیل قسم حالت ہے فقہ الکلام بحث ذی درست ہے۔ جواب (۲) یہاں فوقیت سے فوقیت باعتبار
 شرافت مراد نہیں ہے کہ اگر معتز فی سابق الام آئے بلکہ فوقیت باعتبار تحصیل مطلب مراد ہے کہ اولاً طلب علم کلام و ثانیاً طلب
 اصول فقہ اور آخر میں طلب فقہ ضروری ہے۔

قولہ بسی علی اربعة اوکان بمنزلة البدل من الوجهة السابقة في الاحکام الشرعية بقصر من جهة ان
 المسلماني اليها ما من غوائل عدو الدين و عذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما هي لجهن النقاء
 والاحکام تستند الى اذلة جزئية لوجع علی کثرتها الى اربعة هي اوکان قصر الاستحکام فقہ کما هي
 انشاء الکلام علی الترتیب الذي بنی الشارع الاحکام علیها من تقديم الکتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم
 المصلح بالقياس فذكر النسخة الاول صريحا والقياس بقول وضع معانيم العلم علی هذا الکتاب العتيرين
 الفاسمين المتاملين في انفسهم وعلل الاحکام من قوله تعالي فاعبروا يا اهل النور بالابصار تقول اعتبر

الشیء اذا انظرت اليه وراعت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن حالة المحكم
التي بها يستدل علمي ثبوت المحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على
الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خلاف في تقديمه عليه وانما يوضح
حيث يوضح بحر معارضه من الظن في ثبوته لم ذكر بعض النسخ الكتاب اشار الى انه كما يشتمل القصر
على ما هو غايه في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غايه في الخفاء والاستار بحيث لا يصل اليه
غیر در القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غايه في الظهور ونص
هو دونه وعلى منشا به هو غايه في الخفاء ومجمل هو دونه وسبجي تفسيرها.

ترجمہ: ائی ہی اربعہ امکان یہ بخیر بدل کے ہے بلکہ سابقہ سے منصف نے احکام شرعیہ کو کتاب کے ساتھ تفسیر کی ہے اس وجہ سے
کہ ان احکام شرعیہ کی طرف ہمارا دلائل کے دشمن کے حلوں سے اور انہیں کے خلاف سے محفوظ ہو جاتا ہے پس مضاف
کیا ہے یہ وہی کی طرف جیسا کہ ممکن انما میں ہے۔ اور احکام مستند ہوتے ہیں اول جزائی کی طرف جو کہ راجع ہوتے ہیں
بادیہ و کفر کے چار اول کی طرف جو کہ احکام کے کل کے امکان ہیں پس منصف نے ذکر کیا ان کو احکام کے درمیان میں ہی
ترتیب پر کہ کتاب اشارہ نے احکام کو ان پر یعنی کتاب اللہ کو مقدم کرنا بمراتب مجمل بالقیاس پہلے میں کھرا اور ذکر
کیا اور قیاس کو ذکر کیا ہے اس قول کے ساتھ وضع معالم الظہور علی مسالک المستعین ای انما میں المستعین کا معنی بیان کیا یعنی
قیاس کرنے والے خصوص میں داخل کرنے والے یہ لایا گیا ہے غرض قیاس کے قول کا غیر دایہ اولی الامراء سے لے کر کہ ہے حجت
اشی جب قیاس کی طرف نظر اور ظلال احکام کرے اور اس کے حال کی رعایت کرے۔ اور المستعین اس نشان دہی ہے جس
کے ذریعہ سے راستہ پر دلیل بکڑی جاتی ہے تفسیر کیا اس کھماضہ حکم کی صحت کو جس کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے حکم کے ثبوت پر
مقیس میں۔ پس اگر کوئی اعتراض کرے کہ نہیں ہے شارع کی ترتیب سنت کو مقدم کرنا احکام پر مطلقا بلکہ جب سنت قطعی ہو
جواب دیتا ہوں کہ ہمارا حکام سنت کے متن کے بارے میں ہے اور نہیں ہے کوئی خفاء انکی تقدم میں احکام پر اور سوائے اس
کے نہیں متفرق کیا جاتی ہے و سنت جہاں متفرق جاتی ہے ظن کے عارض کیوجہ سے اس کے ثبوت میں ہمارا منصف نے کتاب اللہ
کے بعض اقسام کو ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ جس طرح کل مشکل ہوتا ہے اس چیز پر جو اہل ہوتی ہے عبور
میں اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہوتی ہے اور اس چیز پر جو کہ اہل ہوتی ہے خفاء اور مستور میں اس اعتبار سے کہ اس تک نہیں پہنچ
تکمل کل کے نہ کہ کا غیر اور اس چیز پر جو کہ اس سے کم ہے (خفاء میں) اسی طرح احکام کا کل مشکل ہے حکم پر جو کہ غایت عبور
میں اور جس پر جو کہ اس سے کم ہے اور متکثر ہے جو کہ نہایت ہے خفاء میں اور محکم پر جو کہ اس سے کم ہے اور متکثر یہاں سب کی

تکیر آجائے گی۔

بقولہ ہنسی علی اربعة ارکان بمنزلة البدل عن الجسفة للمعاينة الخ غرض شارع بیان ترکیب خلاصہ ترکیب ایک جملہ کی علی اربعہ ارکان جملہ سابقہ (جملہ اصولیہ) سے بخلاف بدل کے ہے اور ہے بھی بدل الاشتمال اور بدل اولیٰ بشکل المراد ہوتا ہے صحت مہذب منہ کے یہاں بھی حکمت و جمالت شان علم کے بیان میں جس قدر علی اربعہ ارکان اولیٰ ہے صحت جملہ سابقہ کے۔ سوال: بخلاف بدل کیوں کہ عوادل بدل کیوں نہ کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عوادل بدل نہیں ہے۔ جواب: (۱) بخلاف البدل اس لیے کہا کہ یہ بدل حقیقی نہیں بن سکتا وجہ یہ ہے کہ بدل حقیقی مفروضات میں ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے متعلق ہوتے ہیں فی اعراب من تحت واحدة جملہ من تحت جملہ مستقل ہوتا ہے کسی کے تابع نہیں ہوتا لہذا یہ بخلاف بدل کے ہے حقیقی بدل نہیں ہے۔ (۲) بدل حقیقی وہ ہوتا ہے جو خود مقصود یا لذات بخلاف عوادل اس کا مقید بدل نہ غیر مقصود و ساقط ہوتا ہے صرف تو غیر و تہیہ کیلئے ہوتا ہے یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے اور جملہ لاحق بھی مقصود ہے البتہ جملہ لاحقہ اولیٰ و اہم ہے فی بیان ملاحظہ اہم اس لیے بخلاف بدل ہے۔ شبهہ الاحکام الشرعیۃ غرض شارع توضیح متن المصنف نے احکام تکفیریہ کی تفسیر کے ساتھ وہ تفسیر یہ ہے کہ جو فقہی مسائل عقلمندانہ داخل ہوں تا بعد و دشمن کے صلوات سے محفوظ ہوتا ہے گری اور دوسری سے مامون ہو جاتا ہے اسی طرح جو فقہی احکام کے کل میں داخل ہو جاتا ہے (یعنی شریعت پر عمل کرنا ہے کہ وہ بھی اپنے روحانی دشمن (شیطان) کے صلوات سے اور دشمن کے مذاب کی گری اور دوسری سے مامون ہو جاتا ہے نیز جس طرح قصور دینی چار ارکان پر مشتمل ہوتا ہے اسی طرح قصور الاحکام بھی چار ارکان پر مشتمل ہے دو کتاب و سنت و امامت و قیاس ہیں۔ فاضلۃ المشبہ بہ میں دشمن کی دفعہ صحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قصور الاحکام میں اضافت تفریق الاحکام میں قبیل اضافت المشبہ بالی العیہ ہے جیسے لیکن الماء میں ہے اصل میں تھا الماء کا بھی (یعنی جو چاندی کی طرح صاف و شفاف ہو)۔ سوال: الاحکام کی تفسیر یا مقصود درست نہیں ہے کیونکہ ارکان تفریق و اصل فی المقصود اور اجزاء مقصود ہوتے ہیں جب کہ ارکان الاحکام (اور کتب) کا معنی حق الاحکام میں فلا صیح فقہیہ۔ جواب: (۱) تفسیر میں مقصود وجہ یا حکما و نہایت کل الوجہ ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اعتبارات احتیاطی سے بعد ضروری نہیں ہے کہ مشبہ میں بھی ارکان داخل و اجزاء نہیں بلکہ محض رابطہ اتصال کافی ہے۔ (۲) اولیٰ و بعد و اولیٰ و اولیٰ احکام کا کیا مجاز ہے لاجتہاد اور یہ کہ حق میں برہان ہے ہر ایک احکام کو کثرت امتیاز ان کے اندر بھی تو کو اولیٰ و بعد و اولیٰ اجزاء ارکان ہو گئے تو عرض الافعال۔ والاحکام تستفاد الی اذلۃ جزئیۃ غرض شارع شبہا زائد المشبہ یہ ہوتا ہے کہ دشمن میں کہا گیا ہے کہ احکام کے تفریق یا ارکان موجود پر رکھی گئی ہے حالانکہ احکام جزئیہ کثیر ہیں اور ہر قسم جزئی کی کہ اس کی دلیل جزئی پر ہوتی ہے نہ کہ کل قرآن و کل حدیث پر مثلاً اصول و اجزاء حکم جہتی ہے

سے اور ان کا وجود ثبوت قطعی دینی ہے البتہ دوسرے کے اعتبار سے حدیث میں غلطی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ثبوت حدیث کا سند پر موقوف ہے اور سند میں غلطی و شک کی بنا پر حدیث میں بھی غلطی آتی ہے اور ہم نے زینت کو طائفہ اشعار پر مقدم کیا ہے اور باعتبار ثبوت حدیث کے ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں مجاہد نہیں ہے کہ متنی سند بہر حال اشعار پر مقدم ہے غما افعال۔ ثم ذکر بعض الاقسام من الکتاب النسخ۔ غرض اشارہ نوٹیں متن، کمال تشبیہ کو زبان زمانہ ماضیہ ہے نہ مصنف نے جو ان کا ذکر کرنے کا مقصد یہی ہے اس میں کمال کر دیا کیونکہ جس طرح شعر پر (تعبیراتی) میں چار درجے ہیں (۱) بعض اشعار تصریحاً ظہور کے درجہ میں ہوتی ہیں بعض دوسرے دیکھ سکتا ہے (۲) بعض اشعار میں اس سے کچھ دور ہے (۳) بعض اشعار دعایت غما میں ہوتی ہیں رب القصر کے علاوہ کوئی شعر نہیں ملتا (۴) بعض اشعار اس سے کچھ دور ہوتا ہے رب القصر کے علاوہ دوسرے اشعار بھی نوشتہ کے ساتھ ان تک پہنچ سکتے ہیں اسی طرح قمر اکرام میں بھی درجہ تہ (۱) بعض اکرام ثابت ظہور میں ہیں جیسے نکلات (۲) بعض اس سے کم ہیں جیسے ظاہر بعض (۳) بعض ثابت غما میں ہیں کہ رب قمر اکرام کے علاوہ کوئی نہیں جانتا جیسے قطاریہ۔ غم و دھیرہ اللہ (۴) بعض اس سے غما میں کم ہیں نوشتہ سے غما دکل بہت کم ہے کمال مشکل وغیرہ مصنف نے بعض اقسام کتاب کو ذکر کر کے اسی کمال تشبیہ کی طرف اشارہ کیا واللہ در المستصف۔

قد لم یفقدوا من ای محو صات جعل حجاب الاستار مضرباً علی المنشاء محیطاً بہ بحيث لا یبرحم بشئ و ر غلبہ و اصلا علی ما هو المذهب من المنشاء لا یعلم لا یلہ الا اللہ و لمانہ التواہد انلاء البر مسخین فی العلم بمعہم عن الفکر فیہ الوصول الی ماہو غایۃ مشناہم من العلم باسوار الکفاح ان الحہان مبتلون بتحصیل ما ہو غیر مطلوب عندہم من انفسہم والایمان فی الطنب کذلک العلماء مبتلون بالوفاء و ترک ماہو محبوب عندہم الا ابتلاء کل احد انما یكون سدا ہو علی خلاف ماہو و عکس مضاء۔

ترجمہ: ای کجرات سے تعمرات کا حق کیا نہیں ہو گئے ہونے بنا یا اللہ تعالیٰ نے استار کے بھروسہ کو لگائے ہوئے مشابہات پر اعلیٰ کرنے والے ان کجرات کو اس حیثیت سے کہ نہیں امید کی جاسکتی ان کے ظہور کی باتیں جیسا کہ وہ تو ذہب ہے (خلاف) کہ کتاب نہیں جانتا ان کی تائید مگر اللہ تعالیٰ اور فائدہ ان کے انزال کا اطمینان فی اعظم الامتحان لینا چاہئے ان کو کرتے کرتے کیا تھوخر و ڈر کرنے سے اس میں اور پہنچنے سے اس چیز کی طرف توجہ نہ ان کی فحشا کی انتباہ میں علم حاصل نہ ان کے اسرار کے ساتھ پس جیسا کہ جہاں امتحان ملے جاسے ہیں اس چیز کے حاصل کرنے کیساتھ ہوا ان کے نزدیک مضروب

لیکن یہ غلطی علم اور طب میں کوشش کرنا ہی طریق ملایا امتحان لئے جاتے ہیں عمر نے اور بیوز نے برساتا تھا اس چیز کو چونکہ وہاں سکے نرا ایک ٹھوب ہے اسے کہہ کر اولی کا امتحان دیکھی خواہ اعلیٰ کے خلاف اور اسکی تباہی کے عکس ہوتا ہے

قوله مقصورات ای محبوبات سے شارب نے مقصورات کا معنی بیان کیا۔ جعل خيام الاستقرار الخ

غرض شارع تو فتح میں ہے، مصلیٰ یہ ہے کہ معصوم آیت مقناہات کو ان اشیاء مستورہ و مخیر کے ساتھ تشبیہ دی جائے کہ ان اشیاء مستورہ کے لیے یہاں اور وہ خاص اس طرف ان کو حجب ہوں کہ ان کے ظہور کی امید نہ ہو۔ افعال کا وہب عیاں

یہی ہے کہ مشہدِ جبرائیل کا معنی امر لاخدا اور خدا تعالیٰ کے لئے عطا کردہ کوئی فیض حاصل اور قرآن پاک میں وہاں عظیم ماحولِ اناطو بروقت لازم

ہے وبرا حق فی العلم جملہ معبود ہے جنکے خالق کا نام ہے مے کہ قضاہات کا معنی اسرار و اخذ قوال اور اس علم فی العلم جملہ معبود ہے

اور اقبال نے "علم" کے لئے "نہ نہ" کر لیا۔ شہرِ برقیں کے لکڑی کے گھر سے نکلا اور اقبال نے "علم" کے لئے "نہ نہ" کر لیا۔

[illegible]

تحریر از کجی محمدی: فائده اندک الواقع الی اسلوب فی العلم غرض از این رساله:

فان كان في ذلك من الغش والفساد فليكن له ما يستحقه من العقاب

میں نے اپنے دل سے یہ دعا کی کہ اللہ تعالیٰ میری ساری باتیں سن لے اور میری ساری باتیں سن لے۔

[illegible][illegible]

کنا اور امر کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اس دور کو سوز کا سم جاسا ہو جائے اور ہر مس کا نقصان نہ پہنچے۔ اے اہل یونان کی عیوب

و غلبہ کی آیت ہمیں سے روک دیا جائے کہ زکوت ہادی ثلوی نے غنیمت جہالت کا انزال لڑ کے ملے، کہ امتحان لیا کہ ان کہوں کے

حالیہ اسرار کے اندر مورد نظر کرنے سے (جو دنیا مطلوب ہے) کو کہنا، غلامی و آزادی لپٹنے کو وہ اللہ کا علم مان کر اپنی

محبوبِ مظلوم جی کو تک کرتے ہیں، اور اپنے نفس کی خواہش کے خلاف کرتے ہیں یا نہ اور بھی طریقہ استعمال ہے کہ ہم محض کو

اس کی محبوبہ مطلوبہ شہس کی کھینچنے سے روک دیا جاتا ہے جیسا کہ عندہ جمالِ نعم پر محرم پر حصولِ غیر مطلوبہ وغیرہ تصور ہوتا ہے۔

تہذا رزقہم طلبہ ہم ہے قرآن کا افشا رونا خون یہ ہو گا کہ بنو قریظہ کیا جائے گا ہم جا ملنا کر دے تہیہ علی ماہو

الضلع کمرہ شمار، قصور الٰہی نے اپنے مذہب کا افتخار کیا کا جو مذہب نہیں کہا تا کہ اس وضاحت نہ سمجھ لیا جائے کہ حوزہ مذہب

الاصناف بھی نہیں کہا کہ اس کو غیر حق تعالیٰ نہ سمجھ لیا جائے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحقائق وسیعہ العباد۔

ثُمَّ لِي بِهِمْ كَيْدٌ عَمَلٌ فَهُمْ عَلَىٰ مَكَالٍ عَلِيمٍ



غرض ثمارن تحقیق لغوی اللہ کجیج کا لغوی معنی منع محاورہ عرب پیش کیا کہ کا لغوی معنی سواری کی گاڑ کو اپنی طرف کھینچنا کہ وہ عربی سے جیسا کہ محاورہ عرب ہے (کتبت العادیۃ) کسی نے سواری کی گاڑ کو کھینچا۔

قولہ اودعھا فیہا ای اودع اللہ الامرار فی لفتنایات والابداع متعادلہی مفعولین لغول اودعہ ما لا اذا دلحہ الیہ لیکون وربعہ عدہ انما عذہ بغی نہ معا او نضیبا المعنی الادراج وادرج

ترجمہ: اور معا (یعنی اور الیہ ضمیر اول کے مرجع ذکر کیے) اور بیت رکھنا اللہ تعالیٰ نے اسرار کو دنیا بھارت میں۔ اور ادراج متعادل ہوتا ہے اور مفعولوں کی طرف کہتا ہے تو اور معادلہ صوبہ کی طرف مال دفع کرے تاکہ وہ اس کے پس و پیش ہو۔ اور سوائے ان کے جس مصنف نے اسکو متعادل کیا ہے فی کیا تو مجاز فی معنی ادراج اور وضع کی بھیجیں کی ہے۔

قولہ اودعھا فیہا ای اودع اللہ غرض شروح سرائع صرنا بیان لغت سے اشارہ کیا کہ ادراج میں جو مختصر مشعر راجع الی اللہ ہے اسرار سے اشارہ کیا اور معا کی ضمیر راجع الی اسرار ہے فی لکھ بھارت سے اشارہ کیا اور معا کی ضمیر راجع الی اختصا بھارت ہے لکھ۔ والابداع متعادلہی المفعولین الخ غرض بوز سول مقدرہ سال؛ یہ دیتا ہے کہ اب ادراج متعادل کی مفعولیں ہوتے ہیں اور مفعول غن کی طرف بلا واسطہ طرف جڑ متعادل ہوتا ہے جیسا کہ شروح نے محاورہ پیش کیا

اور معادلہ جہاں مصنف نے ادراج کو متعادل ان مفعولوں (الثانی بواسطہ طرف جڑ) کیا ہے جو کہ نہ جلد و متعادل عرب کے خلاف ہے (یوں کہ وہ معادلہ جہاں جواب الی اشارہ کرنے سے اسے جواب الی دیتا ہے کہ لغت معنی کے ساتھ معنی بدلتا ہے

فی نہیں ہوتا ہے خاص تحقیق مصنف نے چشم پوشی کر۔ ہے۔ فی نو زیادہ کر دیا لیکن۔ ہے اس زیادتی میں کوئی سخت ہو کہ نہ زیادتی ہے نہ کم نہ نہیں ہوتی لکھ۔ فائدہ ہوتی ہے معادلہ بھی تین گاہ تصور ہوتا ہے (۲) کبھی تاکہ تصور ہوتی ہے (۳)

نماذج تصور ہوتی ہے وغیرہ: اول۔ جواب (۲) کہ قصہ حیف سے جواب جانی دیا ہے کہ صنعت تفسیر کو اختیار کیا گیا اور مع حلص معنی ادراج وضع ہو کر متعادل معنی ہے کہ کہ ادراج کا معنی معنی میں اسرار نہیں، و لکن (۳) مفعول ثانی یا مع لکھ نہیں

ہے کہ از کم اشارت لکھ مفعول جانی متعادل ہے۔ وہ مجازہ ہے لکھ جلد بجز طرف۔ ہے عبارت ہیں، و اودع اللہ عبادہ اسرار کی اختصا بھارت جیسا کہ کہا جاتا ہے اور معادلہ وہی اسرار (۴) بھی متعادل بہ مفعول کہ خر متعادل بہ مفعول کر لیا

جاتا ہے کہ اسرار ہے لکھ جانی فی المفعول، وغیرہ ان ان الی اللہ ہی کہ متعادل۔ لکھ الامرار و لکھ الامرار و لکھ الامرار، یہاں بھی مصنف نے ادراج کو اسرار متعادل ایک مفعول کر کے بعد (فی) کہ کر کیا غلط نہ یہ تھا کہ بیت اسرار کی لکھ بھارت ایک نہ مع قسم کی و بیت ہے عامہ (والی) کی طرف نہیں ہے وہاں معادلہ و لکھ غرض علی السورۃ ان الصمد اذق منۃ ان الصمد۔

قولہ منصہ ہی بفتح الیم المکان الذی یرفع علیہ العروس للجلوۃ من نصیبت انشی و ادار لغتہ

اسکو وہ شخص جو اس کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اور اس پر وہ خطاب نہیں نہ ہو اور اس بات کے کہ فصل مصدر ہے قائل یا مفعول کے معنی میں ہے اور یہ عطف انعام ہی العام ہے۔ جیسے کہ کہتے ہوئے اس کے امر کے عظیم ہونے پر اور اسکی قدر کے عظیم الشان ہونے پر اس لئے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی اور قولی وقت و وضع کی جتنی ہے شرائع کا بیان کرنے کیلئے اس پر اکثر احکام جتنی ہیں جسکی حیثیت میں انہیں اس مشقہ ہے۔

قوله وفصل خطابه ای خطابه الفاعل غرض شارح توضیح قرین بیان ترکیب عام میں یہ ہے کہ فصل خطاب میں اسما صفت فعل الی خطاب میں قبیل اضافی العطف الی الموصوف ہے اصل عبارت یوں ہوگی کہ خطاب الفصل بجر فصل مصدر میں داخل ہیں (۱) یا یہ اسم قائل کی تامل میں ہے انی خطاب بالفاعل اصل کا مستثنیٰ ہے لکن یہی کیا خطاب جو حق و باطل کے درمیان بیز وفارقی ہے اور کیا امتحان مذکور کی قسم ہے اور انب بالغام ہے لکن اسناد کا طے و ترق و مجتزئہ لکن عن الیہ اصل (۲) الخال دم یہ ہے کہ مصدر بمعنی ہم مفعول اور کا ای خطاب المفعول خطاب مفعول وہ ہے کہ جس کا مضمون مقصود کا مطلب واضح طور پر سمجھ سکے اور اس میں کوئی التباس نہ ہو۔ **وهذا من قبیل عطف الغاوص علی العام** غرض شارح جواب اشکال۔ افعال یہ ہوتا ہے کہ فصل خطاب کا عطف مستند یہ ہے کہ سنت سے مراد تو اس افعال ہی ہیں اور فصل خطاب سے بھی کوئی جہی مراد ہے جو فصل خطاب کے ذکر میں تحریر فرما دیا ہے۔ جواب (۱) یہ مکرر نہیں ہے بلکہ سنت عام ہے فصل خطاب خاص ہے لیکن قبیل عطف الغاوص علی العام ہے اس سے مقصود عظمت و جلالت سنت قولی کا بیان ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے لیکن کان عدو اللہ و مملکتہ و سلو و جبریل و میکیل عطف جبریل علی سلو و عظمت و جلالت شانہ ہے اسی طرح یہاں بھی عطف فصل خطاب علی السنۃ قولی کی عظمت و جلالت قدر و بیان کرنے کے لئے ہے۔ **اذا السنۃ** سے حوالہ کا جواب ہے کہ سنت قولی کیوں عظیم الشان ہے شارح نے اسکی تفسیر وجہ بیان کئے (۱) احکام و شرائع کی تعلیم کیلئے سنت قولی ہی موضوع ہے نہ کہ سنت فعلی کیونکہ فعلی میں متعدد امکالات ہو سکتے ہیں (۲) شریعت کے اکثر احکام کا مدار قول المرسل علیہ وسلم و الاسلام پر ہے فعلی سے اگرچہ احکام کا ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ عقلی کا مصدر (۳) قولی دوسرا کا حجت ہونا کہیں علیہ ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے خلاف فعلی کے اس کی حجت اثبات الاحکام میں اختلاف ہے نہ اند البعض فعلی رسول سے تعم کا ثبوت نہیں ہوتا۔ جواب (۲) بعض شارح نے جواب دیا ہے کہ خطبہ کی ضمیر راجع ہونے لگتا ہے لیکن یہ بیان کرتے ہیں کہ اس صورت میں اشتباہ و غلطی نہیں ہوگا کیونکہ کتاب ارنیہ کی ضمیر بھی راجع الی اللہ ہے اگر ضمیر راجع الی الرسول ہو تو اشتباہ و غلطی لازم آئے گا اس صورت میں اختلاف بھرنا بھی دفع ہو جائے گا اور فصل خطاب سے قرآن پاک مراد ہوگا اور سنت سیدہ فصل خطاب میں ممکن ثبوت کتاب کے وہ زمین کا بیان ہوگا نہ نسیہ سے سنت کا بیان ہے کیونکہ صحت کلمات کتاب کیلئے نہیں ہوتی

ہے اور قمل خواب سے خود قرآن کا بیان ہے کیونکہ بعض آیات قرآن پر بعض آخر کیلئے نہیں ہوتی ہیں لہذا قتال القرآن دشمن
احقر بعضا۔

ما رافع ای مادم و نیات السنین مرلوحة غالبہ باجماع المجتہدین الباذلین وسعہم فی اعلاء کلمۃ اللہ
نعالی واحیاء مراسم المذہب فان الحکم: لجمع عنہ مرفوع لا یوضع و منصوب لا یحذف

ترجمہ الہی جب تک اہل حق کے لئے بلند مقامی میں مجتہدین کے اجتہاد کے ساتھ جو رفع کرنا والے ہیں باقی بہت کوفت
تعالیٰ کے لئے بلند کرنے میں اہل حق کے لئے ہوئے نکات کے زندہ کرنے میں کیونکہ مجمع علیہ علم بلند ہوتا ہے رکھائیں
جائزہ اور نصب شدہ ہوتا ہے پست نہیں کیا جاسکتا۔

قوله ما رافع احلام الخ۔ فرض شارح توضیح اسناد ام سے اشارہ کیا کہ رفع میں ماضیہ یہ جیہ ہے جو ماضیہ
کے معنی میں ہوتا ہے وایت سے اشارہ کیا کہ اعلا ماضی یہ ہے نہ معنی جیل ہے نہ معنی طاقت ہے عاید سے اشارہ کیا رفع
معنی ملو ہے معنی رفع ملو نہیں ہے اصرار رفع العلم عن الناس معنی علمی تعلیم و علم الہی عن الناس معنی علمی
ماں میں رفع ملو کے معنی میں ہے ان کے بعد وضاحت کی کہ نظام دین مجتہدین کے اجازت کے ساتھ اس لیے بلند رہتے ہیں
کہ وہ پیشہ علمائے اللہ کیلئے نوافل رہتے ہیں اور علم کے لیے پیشہ رفیع رہتے ہیں اس میں بھی رفع اخص نہیں آتا۔

قوله جلیل الشان فرض شارح معنی کے الفاظ جلیل کی تشریح اعلیٰ الشان سے طویل کی تفسیر کی الاس سے شان کی تفسیر
کی لیکن یہ تفسیر اہل علم و فضل پر مشہور ہے باہر اہل علمان یا ہر کاشی کہ لب و لائق اور بہن کا معنی اسل و است و کوز و فون
سے متنبیان یا ارکضات الرمح سے اخذ ہے جب یہ لے کر زمین میں گاڑا جائے السکھو و اموال ملو کہ کہا جاتا
ہے معنی ہے کھنڈر کی الصخر و من صخر۔ یہ ہے حجر (چٹان) کو کہا جاتا ہے فوس سے بیان نہیں ہے صنف نے اصل
برادری کی عبارات مشکلہ جزیرہ (کثیر لفظ و کثیر اور چٹانوں کے ساتھ تفسیر کی ہے تفسیر یہ ہے کہ جس طرح چٹانوں میں جو
اشیاء پوشیدہ ہوتی ہیں ان تک وصول مشکل ہوتا ہے اسی طرح ان عبارات میں جو معانی پوشیدہ تھے ان تک پہنچنا بھی مشکل تھا
اور جو معانی مستور و فی عبارات اصول برادری تھے ان کو ان عبارتوں کے ساتھ تفسیر کی جو چٹانوں میں پوشیدہ ہوتے ہیں
معموزہ حر سے ماخوذ ہے معنی اشارہ بالانفکین (بہت) ارباب العاجب (ابرار) یعنی ہالی سے چنانکہ ہے
کہ فعل از معنی ہالی ہوتا ہے یہاں الخلف والا بحال کے طور پر حرف ج کو حذف کر کے کہو کہ براہ راست تفسیر کر دیا گیا
اور غوامض جو کہ غور و فکر سے ان کے معنی کا نائب قائل نہ دیا گیا اصل عبارت میں بھی مراد ہی غوامض
نہیں کہتی جمع کلمہ ہے شارح کلمہ کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ یہ ایسی طرف و باز یک کلام کو کہا جاتا ہے جو صاف صاف سمجھائی ہو

زادہ سے خالی ہو یہ نکتہ فی الارض باقفسیب سے، خزا ہے۔ یعنی زمین میں کھڑی سے کھود کر یا کھود کر انسان جب گہری سوچ میں آتا ہے تو کھڑکی کے ساتھ زمین کو زیادہ دہتا ہے، تو کھڑکی گہری سوچ سے حاصل ہوتا ہے اسی لئے اس کا نام کھڑکی رکھا گیا۔ **قد اومی** مقصد بیان کیا یعنی نصف بدوئی نے اشارات و قبض کے ضمن میں نکات و فیض عرفی اشارہ کیا الطیر سے معنی بیان یا ناظر کہ وہاں ہے کسی چیز کو آکھ کے ساتھ دیکھنا اور پھر سے تائب اور گہری نگاہ کے ساتھ دیکھنا، واللہ، منہ و عین و منہ و غیر کے ساتھ کسی شئی کی طرف دیکھنا یا غور و فکر میں دیکھنا یا ہے، میں طرح سوچ مقدم میں دیکھا جاتا ہے۔ **الفتح** جذب یعنی کسی شئی کے ذریعہ اشارات کو کھاتے کر کے صاف ستر کرنا متوالو فیض کیا نکتہ اخذ یا جب بخبر کی ذمہ دہان کو کھاتے کر کے صاف کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے سبب اور ان کی شئی نہ کالی ہوئے۔ **و تعظیم** الدور کا معنی بیان کیا متوجہ کو کھڑکی میں ترتیب کے ساتھ پڑا۔

والکلام لا یخلو عن تعریض ما غرض ثار عن مہارت مصنف کا مقصد بیان کرنا اشارہ فرماتے ہیں مصنف کی کام کا مقصد ماہر فیخر الاسلام پر قدرت سے تحریر ہے کہ جو انداز کے ضمن میں کچھ کچھ تحریر کیا ہے اور بعض عیوب کا ذکر ہے مثلاً (۱) اصول بدوئی میں کچھ زائد کرتے ہیں کا حذف کرنا ضروری تھا (۲) کچھ اشارات و قبضات تھے جن کو حکم ضروری تھا (۳) کچھ مشکلات و اختلافات تھے جن کا حل نہ دیا گیا (۴) اصول بدوئی کو قند متعین پر مبنی نہیں تھی جس شرائط کو کھاتے کرنا فی آخر یہ تمام ضروری ہوتا ہے فی ہم الخیر ان فیخر الاسلام نے انکی رعایت نہیں کی اور تحسین سے میں عدم تداخل النساء کا پذیر نہیں رکھا۔ **مسائل و غفلت سے خود غور بیان کیا کہ مسائل کا مقصد میں ان چیزوں کا نوٹ لکھ کر دے ان کا مکمل نظریہ بیان مقصود و مطلب ہے۔**

قوله مورد افیہ ای فی ذالک الصحیح۔ غرض ثار افیہ کی تحریر کا مرجع بیان کرنا فی ضمیر کا مرجع اشارہ ہے جو کہ محقق سے ضمیر مضموم ہے ان کا مرجع اصول بدوئی نہیں ہے (۱) امر مراد منازہ، بعد الکاثریہ سمیعہ، دواؤں کا سبب، سبب دواؤں کی طرح ہیں۔

قوله لان الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی الفع نیس نفیس المفہوم اعجاز الکلام لانہ لا یزید ان یکون بالبالغة بل هو عبارة عن کون الکلام یحیث لا یمکن معارضته والا فیان یملئہ من اعجزتہ اذا جعلتہ عاجراً ولہذا یخبر فی جہۃ اعجاز القرآن مع الاختلاف علی کہ نہ معجز اقلیل انہ لبلاغہ و قیل ما حصارہ عن الصعوبات و قیل بالسلوب العربی و قیل بمصرف اللہ تعالیٰ المقولون عن المعارضة بل المعارضة انما تعجز کلام اللہ تعالیٰ انما هو بهذا الظرفی و هو کہ نہ فی غایۃ البلاغۃ و نہایۃ القضاۃ علی ما هو الرأی

الصحيح لماعتبار انه بشرط في الكلام كونه ابلغ من جميع ماعدها يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف
 سحر الكلام لانه عياوة عن ذلته ولطف ماخله وهذا يقع على طرق متعددة و مراتب مختلفة لعلها قال
 اهداب السحر بلطف الجمع و عروة الاعجاز بلطف المفرد و هذب الرب ما عسى اطرافه و عروة الكوز
 كليلته التي لو خذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب لخصها بالاعجاز الذي هو اولى من السحر و لم
 انصحاح السحر الا خذ كل الملقف ماخله و ذو فهو سحر و معنى تمسكه بذلك سائلة في تليط
 الكلام و غاوية المعاني بالبيان ان لغة الملائكة حتى كانه يغرب الى السحر و الاعجاز و ههنا بحثان الاول ان
 كون طريق زائدة المعنى ابلغ من جميع ماعدها من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا
 بد من العجز عن معزضته و الا تمان بمثله و عن الطرق المحققة و المقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله
 هير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزاً فما معنى قوله ابلغ من جميع
 ماعده و اثبتني ان الطرف الاعلى من البلاغة و مقرب من العرايب الطيبة التي لا يمكن للبشر الا
 تيان بمثله كلاهما معجز عني ما ذكر في المفتاح و نهاية الاعجاز زوخ بتعدد طريق الاعجاز ايضا بان
 يكون اعلى اطرف الاعلى او اعلى بعض العرايب القريبة منه و الجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا
 ليس كلام الله تعالى و معنى كونه ابلغ من جميع ماعده انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا
 او مقدر احسن لا يمكن للغير الاتيان بمثله و عن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما
 بغرب منه متعدد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ من ماعدها بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضة الاتيان
 بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه.

ترجمہ: یہ نہیں ہے تلمیح اعجاز کلام کے مضمون کے لئے کیونکہ شکی لازم آتا ہے کہ وہ اعجاز بلاغت کے ساتھ ہوگا۔ عبارت کے ہے
 کلام کے ہونے سے اس اعتبار کیساتھ کہ ممکن ہو اس کا معارضہ اور اس بھی کام لے آتا ہے یا گیا ہے بلکہ اسے جب تو اسکر
 ما ۱۰۰ ہدایت اسی وجہ سے اختلاف کیا ہے علماء نے قرآن مجید کے اعجاز کی وجہ میں یا وجود اتفاق کے۔ اس کے بجز ہونے پس کہا
 کیا ہے کہ وہ مجرب یا بی بلاغت کیوجہ سے اور کہا گیا ہے اتیان میں مغنیات کیوجہ سے اور کہا گیا ہے اپنے اسلوب غریب کی وجہ
 سے اور کہا گیا ہے بوجہ مجرب دینے اللہ تعالیٰ کے تحول کو معارضہ سے بلکہ مراد یہ ہے کہ کلام اللہ کا اعجاز سوائے اس کے نہیں اس
 طریقہ کیساتھ ہوگا اور وہ ہوا اسکا ہدایت کی انتظام میں اور فصاحت کی انتظام میں جیسا کہ رائے صحیح ہے پس امتیاز اس کے شریک
 کیا گیا ہے کلام میں ہوا اسکا اشیائے حق ماعدا سے ہوگا اور ایک اس میں تعدد نہیں ہوگا۔ بخلاف حکام کے کہ ایک وہ عبارت ہے

عیت اور منکر معارضہ والا تاجان برکت، یعنی اسکی کلام میں کما معارفہ اور اس میں کلام پہلی کرتا طاقت انسانی سے خارج ہو اور یہ اعجاز جس سے باخود ہے جس کا معنی عاجز نہ ہو اور اس عاجز نہ رہنے کے متعدد طریق ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کے کلمہ کو نہ میں تو اتفاق ہے لیکن ہر عاجز میں اختلاف ہے (۱) عند البعض ہر عاجز اس کی طاقت ہے کہ وہ نہایت طاقت پر ہے اس تک وصول طاقت بشر سے باہر ہے (۲) عند البعض ہر عاجز انبیاء معنی ہے کہ کونہ انسان میں وہ نہایت عنی طبیعت کی قوت نہیں لیکن یہ وہ اس لئے ضعیف ہے کہ اگر کوئی سورۃ انبیاء میں معنی ہے کہ وہ وہ مجز نہیں ہوتی حالانکہ یہ خلاف واقع ہے۔ (۳) عند البعض ہر عاجز اسلوب غریب ہے کہ اس کا انداز نزول ہے لغوی اوجہاء کے اسلوب سے یکسر مختلف ہے (۴) عند البعض ہر عاجز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قوت کا ہر دے معارف میں کے عقول کو قرآن پاک سے کما معارفہ اور اسکی مکمل اے سے پھر دیا۔ وھذا السبب ایضا مردود ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ہر عاجز سے لازم آتا ہے کہ قرآن پاک فی حد ذاتہ بظہر میں ہے والا مر لیس کفائک لانه معجز فی نفسه قال اللہ فی سنن رحمتہ الخ والیس علی اللہ ان وہ یبطل حد الاقرآن لایا توں مسئلہ ہر عاجز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مجز اللہ تعالیٰ ہوں نہ کہ قرآن پاک مالاکنک مجز ہو قرآن پاک کی صفت ہے۔ **یفتال القرآن معجزاً** اگر اسی لفظ خاص بالفاظہ ہوتا تو جہت لغوی میں اختلاف نہ ہوتا تو ثابت ہوا کما عاجز کلام کے متعدد طریق ہیں تو صرف عام ہے اور حریف خاص ہے۔ **بسن السراۃ** سے شامس نے جواب دیا کہ کمال حب ہو سکتا ہے جب مصنف نے عاجز فی الاکرام کی تعریف کی ہو مالاکنک ایسا نہیں ہے مصنف نے عاجز کلام کی تعریف نہیں کی حریف تو یہ ہے کہ۔ **لایسکون معارضتہ والاتیان بثلثہ** کہ مصنف نے طریق عاجز میں سے ایک طریق کو جو اس کے نزدیک معتبر تو ہی تھا اور آری سمجھ بھی اس کے حق میں سمجھ بھی ان کو یاد دہا طریق سمجھ ہے کہ قرآن پاک اپنی فصاحت و بلاغت کی وجہ سے مرتبہ قصی پر ہے اس لیے اس کا معارفہ ممکن ہے تو مصنف نے تعریف نہیں کی بلکہ عاجز کی صورتوں میں سے ایک صورت بیان کی۔ مراد یہ ہے کہ عاجز کلام جب بلاغت کے طریقے پر ہوتا آئی صورت یہ ہوتی کہ معنی کو ایسے طریق پر یاد کیا جائے جو سمجھ عاجز کے طریق سے زیادہ مطلع ہوتا تو معنی الفاظ کا۔ **فباستقرار انہ** سے شامس نے ایک شبہ ازالہ کر رہے ہیں جس کی تفصیل متن میں ملے گی جو ان ہو سکتی ہے حاصل شکل یہ ہے کہ مصنف نے اعداء کو جس کی نسبت الی الامر ہے جمع ذکر کیا اور لفظ **حروۃ** (جو منسوب الی لکالہ ہے) کو مفرد کر کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ صرف ان عاجز واحد ہے اس میں تعدد نہیں ہے لہذا اس لئے لفظ مفرد مناسب تھا تو عروۃ کو مفرد کر دیا اور بحر کلام کے طریق متعدد اور مرتبہ مختلف ہیں کیونکہ بحر کلام کا معنی ہے دو کلام جو دونوں ہوا اور اس کا مدخلیہ ہوا اس کے متعدد اذواں ہو سکتے ہیں اسی بناء پر اس کیلئے تعدد میں اہم غلبہ کیا وھذا السبب ما علی اطرافہ فرض خلافہ ب اور لفظ **حروۃ** کی

تفتیح نقوی کا بیان۔ حدیب میں تائسے کو کجاوہ تاپے جو رامال وغیرہ کے اطراف میں لٹکا ہوتا ہے پھندہ نما اور غیرہ ۶۷۵:۵
 است۔ لہذا جس کو کچکر کھال کپ وغیرہ کو اغایہ ہوتا ہے۔ وہی اقویٰ ہے شبکا ازالہ ہے کہ خطا بعد اب کو کھر کے مانعہ اور
 قطعہ عروق و اعجاز کے ساتھ ذکر کیا ہو کھس کیوں نہیں کیا۔ جواب اختصاص یہ ہے کہ اعجاز نقوی من الھر ہے اور عروق نقوی من
 الاعداب ہے تو اقویٰ کو اقویٰ کے ساتھ اور ضعیف کو ضعیف کے ساتھ ذکر کیا ورنہ اصحاب سے قطعہ عرق تفتیح نقوی کا ذکر ہے
 علامہ جوہری نے صحاح میں کھر کا نقوی معنی ذکر کیا ہے۔ **الْأَخَذَةُ** (استخر) (اچکنا) اور بیروہ کلام جس کا مانعہ لطیف اور نفیس ہو
 اس کو کھر کہا جاتا ہے۔

و معنی تمسکہ بذالک غرض عبارت متن متشبثا یا اعداب العسر الخ کا مطلب بیان کرنا ہے۔ تمسک
 باعد اب کھر اور تمسک بغیرہ الا اعجاز کا مقصد یہ ہے کہ میری کلام انتہائی لطیف ہوئی اور معانی کو انکی عبارت کے ساتھ ادا کیا
 جائے گا جو انکی نہ ملتا ہوگی کہ یا میری کلام قریب ال الھر والا اعجاز ہے دوسرا کوئی شخص اس جیسی عبارت لائے سے قاصر
 ۱۰ ماہر ہے تو مقصود صرف یہ ہے۔ **و مہنا بعتان** انما اول بحث اولیٰ شر ایک اطفال کا ذکر ہے اشکال یہ ہے کہ
 اعجازی الکلام کی تعریف کئی ہے ان میں سے بعض بطریق مبالغہ من جمیع الطرق۔ سائل استفسار کرتا ہے کہ جمیع طرق سے
 نوئے طرق مراد ہیں اس میں وہ اشکال ہو سکتے ہیں (۱) تو جمیع طرق سے طرفی موجود و ممتنع یا افضل مراد ہوئے (۲) بطریق
 مختلفہ موجود و طرق متعدد و مستفاد۔ دون مراد ہو سکتے و کلاهما یا طلاق ثمن اول اس لیے باطل ہے کہ اگر کھلا عدا
 فرق سے لذتہ طرفی موجود و مراد ہوں تو اس سے اعجاز کلام ہوتا نہ ہوگا کیونکہ اعجاز کلام یہ ہے کہ کھلا معاوضہ مانگن ہو اور
 ایمان ہو بلکہ پندرہ دت نہ ہو اور یہ صورت معاوضہ مانگن سے کہ نہ ہو سکتا ہے کہ طرفی مقدار سے اس طریق ہو جس کے ساتھ
 معاوضہ ہو سکتا ہو اس کی مثال لانی جائے کہ بعد اعتقاد طرق مختلفہ مراد لیز اثبات ایچہ نہ کیلئے کافی نہ ہوگا ثمن لانی اس لیے باطل ہے
 کہ اگر طرق باعد اس سے جمیع طرق مختلفہ و متعدد مراد لیے جائیں تو ایچہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ صورت متعدد ہوگا اعجاز کلام یہ
 ہے کہ جس کا معاوضہ ایمان ہو سکتا ہو اور وہ جمیع طرق سے ملے ہو اور اس جیسی کلام خوش کرانی الحال و فی المستعمل
 حذر ہو یا اعجاز نہ مانگن ہے ورنہ کہ آپ اللہ کا ایچہ ختم ہو جائے گا نہ کہ ذلت پوری تعالیٰ ایمان بخش قرآن پر قادر ہے اس
 سے معلوم ہوا کہ طرق مقدار میں ایک طریق موجود ہے جس سے مشر قرآن حاصل ہو سکتا ہے مالا کہ اس اطفال کے باوجود
 قرآن مجرب و الامتثال و ثابت ہو کہ جمیع طرق سے طرق مختلفہ و متعدد و دون مراد لیز مراد نہیں ہے **فما**
هو المواعظ من جمیع ما عداہ من الطرق۔ اجمہد الثانی بحث ثانی میں بھی ایک اشکال مذکور ہے یا اشکال
 عبارت تنویر لا یکون هذا الا واحدا پر اور یہ ہوتا ہے خلاصہ اشکال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قرآنی لوکام کا ایک عن

مرحوم ہونے کے بعد یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ وہ کمالی کے مقلد ہیں۔ صاحب مجاہد الافکار نے تصدیق کی کہ افکار کام کے دورہ یعنی بین الاقوامیت کا طرف اعلیٰ (۲) اقرب میں اعلیٰ یہ دونوں افکار کا نہیں تھے جس طرح ہیں بشر ان کی شکل لانے پر کار نہیں ہے۔ اسے سمجھت ہو گیا کہ افکار نے طرق بھی متعدد میں تحریر کی طرح تو قول معارف یہ لایکون الا واحد اعلیٰ ہو گیا۔ دائرہ کے برابر اس نے اس شکل ال کا جواب ہے جو اصل جواب ہے کہ ہر دو عقول میں سے حق مافی واقعہ اور گتے میں اور طرق سے صحیح طرق یعنی متعدد۔ البتہ میں ممکن وہ طرق مخصوص ہیں نام البشر اور غیر کا نام کے ساتھ قرینہ ہے کہ اعلیٰ الکام کے کام اندر وہ ہے کہ یہ افکار نام کی شریعت ہے تو ہر طرق سے غیر کام اللہ کے طرق میں ہونے مقصد یہ تھا کہ افکار کا مقصد یہ ہے غیر شریعتی کام میں جسے طرق اور طریق میں خود و طرق مختلف ہوں خود اور طرق متعدد و کام اللہ میں سب سے صحیح ہے کہ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ شریعت اللہ تعالیٰ کا تو طریق اولیٰ ان بلکہ ہر مافی افکار کام اللہ ہوتا۔ میں مافی اسے شکل دینی کا جواب ہے نہ اسے جواب یہ ہے کہ افکار صمد اور شریعت لایکون الا واحد اور سب سے زیادہ وحدت سے وحدت توئی مراد ہے وحدت شریعت مراد نہیں ہے یہ مراد نہیں ہے کہ افکار کا یہ صرف ایک فرد ہے کہ مراد یہ ہے کہ افکار کا ہر کوئی نوع صرف ایک ہے اب یہ کام خود و طرق بھی ممکن ہو گا اور اقرب میں ہو گا اور خود و ایک میں باہر مقلد کے یہ دونوں کام میں ایک ہی معنی ہیں۔ مقلد کو حق کا جواب نہ ملا۔ افکار اور ایمان متحدہ بن کر کیلئے یہ ممکن ہے تو افکار نام میں وحدت توئی حتمی ہے و مراد اسے ایک ہی نوع ہے اسے وحدت توئی ہے نہ ان کا کام کے۔ مقلد کوئی نوع نہیں ہے تو ایک خود خدا نہیں ہے بلکہ اس کے متعدد انواع ہیں متعدد اور

شرح تلویح

قوله اصول الفقہ للکتاب مرتب علی مقدمة وقسمین فرض شارح مختار انی کتاب تو فیح کا خلاصہ بیان کرنا چاہتا ہوں اور اگر ہماری کتاب تو فیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مشتمل ہے۔ اعترافی احکام شارح کا یہ مصنف کے مخالف ہے کیونکہ آگے مصنف خود فرماتے ہیں کہ **فنصنع للکتاب علی قسمین** تو عبارت مصنف سے معلوم ہوا کہ کتاب تو فیح صرف دو قسموں پر مرتب ہے جب کہ کام شارح میں ہے کہ کتاب تو فیح دو قسموں اور ایک مقدمہ پر مرتب ہے لیکن تو فیح شارح مخالف و متعارض۔ جواب (۱) مصنف و شارح کی کام میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ مراد شارح مطلق کتب تو فیح کا خلاصہ بیان کرنا ہے نہ کہ وہ متا صول سے ہو یا مہدی فن سے جب کہ مراد مصنف تفعی الکتاب علی قسمین سے فقط متا صول ہیں اور دو تفہیمیں پر مرتب ہے مقدمہ معارج ہے۔ جواب (۲) کام مصنف بعد از فراغ مقدمہ ہے اور یہاں سے تو کتاب دو قسمیں پر مرتب ہے کیونکہ مقدمہ پہلے گذر چکا ہے اور تو فیح شارح مع مقدمہ ہے اس اعتبار سے کتاب تو فیح قسمین کے علاوہ مقدمہ پر بھی مشتمل ہے لہذا دونوں پر گواہی کا قول اپنے اپنے مقام کی مناسبت سے صحیح ہے لان **السذکور فیہ** سے شارح مختار نے اپنے مصرعین پر مراد ہے ہیں غلام مصریہ ہے کہ جو کچھ اس کتاب میں مذکور ہے وہ متا صول سے متعلق ہو گیا ہے (بلکہ مبادی سے ہوگا) اگر متا صول سے نہیں ہے تو اس کو مقدمہ کہا جائے گا اگر متا صول سے ہے تو وہ حال سے خالی نہیں ہوا اس میں اول سے بحث ہوئی یا احکام سے اگر اول سے بحث ہے تو وہ قسم اول ہے اگر احکام سے ہے تو وہ قسم ثانی ہے کیونکہ اس میں صرف ان دو چیزیں سے بحث ہوئی ہے۔ **والقسم الاول منہنی علی اربعة ارکان قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے (۱) الکتاب (۲) الذی (۳) الامراغ (۴) الفیاض**۔ **وهو منہیل ببہایی الترتیب والاحتیاج** فرض شارح جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ قسم اول چار ارکان پر مشتمل ہے صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں ایک باب الترتیب بین الاولیاء داخل ہے اور دو سرے اباب الامتداد بھی مذکور ہے یہ تو کل چار ارکان ہیں نہ کہ چار۔ جواب شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ دونوں باب ذیلی ہیں ذیل ذیل سے ہے لغوی حق و اس مراد میں کسی غلطی کا باطل و ذکر مقدمہ یہ ہے کہ یہ دونوں باب کوئی مستقل نہیں بلکہ ذیلی اور قیاس کے تابع ہیں اور اس کے تحت اور غرض میں سے جبرائلا اشکال۔ **والغائی حلی شلاخۃ ابواب قسم علی تین ابواب پر مشتمل ہے (۱) التکم (۲) التکم (۳) التکم** علی ان کی وجہ صریحاً فرمایا آجائے گی۔ **والمقدمة مسوقة** شارح مختار انی یہ تلاخا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں کیا امور کو بیان کیا جائے گا تو فرماتے ہیں کہ مقدمہ میں دو چیزیں کو ذکر کیا جائے گا (۱) تحریف علم اصول فقہ (۲) مضمون۔ **لان من حق الطالب للکثرة المضبوطة بجهة واحدة** الخ یہاں سے شارح مختار انی یہ تلاخا چاہتے ہیں کہ مقدمہ میں تحریف اور

موضوع کو جان کر ان کی ضرورت ہے اور ہمیں مقاصد سے پہلے ان دو چیزوں کا جاننا کیوں ضروری ہے جس کی تکمیل بیان کرنے ہوئے فرماتے ہیں کہ، مثلاً یہ ہے کہ جو شخص کثرت کا طالب ہو یعنی اشیاء کثیرہ کو طلب کرنا چاہتا ہو اور وہ اشیاء کثیرہ وہی ایسی ہوں گی کہ سب کی سب جہت واحدہ میں مضبوط ہوں مثلاً سب اشیاء کا ایک ہی شئی کے ساتھ تعلق درجہ ہو۔ اور وہ شئی ان سب میں مشترک ہو تو ایسے طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ جب وہ اشیاء کثیرہ کو طلب کرے تو ہر وقت طلب اس جہت کا لحاظ ضرور کرے اور اس جہت کا اشیاء کثیرہ کے طلب کرنے سے پہلے جان لے اور انکی معرفت حاصل کر لے ورنہ خطرہ ہے کہ وہ طالب تصور و فہم کرے گا اور غیر مقصود میں مشغول ہو جائے گا اور اسکو تصور و غیر مقصود میں تمیز نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص طلبہ این کا طالب ہے تو طلبہ دین کثیر ہیں لیکن وہ مختلف ہیں جہت واحدہ دین تو اس شخص کیلئے ضروری ہے کہ اس جہت واحدہ کا علم حاصل کرے ورنہ جہت واحدہ تعریف ہوگی جن طلبہ کی کہ طالب علم وہ ہے زردین چڑیٹ اور صاحب الفخریٰ صاحب العلوم و الفلاس و غیرہ اور اس جہت واحدہ کے علم کے بعد وہ طالب کثرت اپنے مطلوب و مقصود کو حاصل کرے گا اور مقصود کو غیر مقصود سے ممتاز کرے گا اگر یہ بہت معلوم نہ ہو تو مقصود و غیر مقصود و مطلوب و غیر مطلوب کا امتیاز نہ ہو سکتا ہے اس طلبہ این کے ضمن ہے طالب کثرت تھا کہ کسی طلبہ دین کو جو جتنا اور ان کی خدمت میں مشغول ہو جائے اس طرح مقصودات ہو جائے گا۔ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ طالب کثرت کیلئے ضروری ہے کہ وہ جہت واحدہ کا علم پہلے حاصل کرے تو جب یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ہر علم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہے اور وہ مسائل کثیرہ و مرجعہ و متعقبات اور مشروبات ہوتے ہیں جہت واحدہ میں اور وہ جہت واحدہ و علم کی تعریف اور اس کا موضوع ہے لہذا طالب علم کیلئے ضروری ہے کہ وہ ہر علم کے مسائل کثیرہ معلوم کرنے سے پہلے اس کی تعریف اور اس کا موضوع جان لے لے اس طرح وہ مقصود کے فہم سے ہونے اور غیر مقصود میں اشتکالات سے محفوظ ہو جائے گا تعریف علم کے معلوم کرنے سے وہ علم مطلوب ممتاز عرض سائر العلوم ہو جائے گا ہے عند (الطالب) الا انی نفسہ و فی حد ذاتہ اور موضوع کے ذریعہ سے وہ ممتاز ہو جائے گا فی حد ذاتہ و فی نفسہ و فی علوم سے لہذا مقاصد سے پہلے علم کی تعریف اور موضوع کا جاننا ضروری ہے ورنہ طلب بھول لازم آئے گا اور تصور و غیر مقصود میں امتیاز نہ ہو سکے گا۔ سوال امقدمہ میں تو تین اشیاء کو بیان کیا جاتا ہے (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و عایت شریعت کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے تعریف اور موضوع کو ذکر کیا ہے غرض و عایت کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے۔ جواب: عایت شریعت عامہ تعریف سے ہی معلوم ہو جاتی ہے یا موضوع سے یہاں پر بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اصول فقہ کی تعریف ہے **هو علم بالاقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** ای سے معلوم ہوا کہ عایت حد العلم الوصول الی الفقه ہے اسی بنا پر مصنف نے اس کو مقدمہ و مستقل ذکر نہیں فرمایا۔ **فہم حدیث** قشوقہ فہم السامع غرض شریعت مختصراً لی توضیح متن ہے مصنف نے متن میں اصول الفقه میں ذکر کیا احتمال

جان کی تھی (۱) اصول فقہ قرعہ مجدد و حدیث فقہ (۲) اصول فقہ مجدد ہے باقی حلال استہرام غیر مذکور ہے شارح فقہ زانی پیرے ترکیبی احتمال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب جامع و طالب کو معصوم ہو گیا کہ علم کا اختیار تعریف اور موضوع کے بارے میں ہے تو اصول فقہ کے طالب کا نفس و قلب متوجہ اور مشتاق ہو اور وہ اس کو فی الحقیقت تعریف معلوم کرے تاکہ اس کا اختیار ہو جائے دوسرے علوم سے۔ لیکن ابھی جامع و طالب سوال کرنے کی تیار ہی نہ رہا تھا کہ مصنف نے نقل اسوں جامع مشتاق کا اشتیاق۔ کہتے ہوئے خود یہ یا **هذا الذي ذكرنا اصول الفقه** اور بعد ازاں خود اصول فقہ کی تعریف کرنا شروع کر دی تا کہ جامع و طالب کو سوال کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے یا بالفاظ دیگر مصنف نے جانب کے سوال مقدم کر دیا۔ **اوقاتا من الثاني** سے احتمال خالی ترکیبی کی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ پھر مصنف جامع مشتاق کے بارے میں کہتا ہے خود سوال کرتے ہیں کہ **اصول الفقه ما هي**؟ پھر جواب میں اس کی تعریف میں شروع ہو گئے **واصول الفقه لقب لهذا الفن** الخ غرض شارح فقہ زانی توضیح میں فرماتے ہیں کہ اصول فقہ اس فن مخصوص کا لقب ہے جو کہ اضافی سے متعلق ہے مثلاً اصل میں مرکب اضافی جمعہ اس سے نقل کر کے اس فن کا لقب بنا دیا گیا ہے بعد لفظ **ن** میں مرکب کا کاف ٹوکس ہو گا فقہ اس میں در اختیار ہو گئے (۱) اضافات کا (۲) لقب ہو گا۔ کاف۔ لیے اس کی تعریفیں بھی دو ہو گئی ایک اعتبار اضافات کے یعنی مصنف کی علیحدہ اور مصنف الیہ کی علیحدہ دوسری باعتبار لقب ہونے کے اولیٰ کو تعریف اضافی اور دوم کو تعریف لفظی کہتے ہیں۔ **قدم بعضهم التعريف اللفظي** غرض شارح اختلاف مصنفین کا ذکر کر کے سابقہ معصوم کا ذکر اصول فقہ کی اور تعریفیں ہو گئی ایک تعریف اضافی اور دوسری تعریف لفظی لیکن مصنفین کا اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی تعریف مقدم ہوگی بعض حضرات تعریف اضافی کو مقدم کرتے ہیں بعض حضرات لفظی کو مقدم کرتے ہیں اور جو جس میں مصنف بھی داخل ہیں وہ لیسیں بیان کرتے ہیں (۱) تعریف لفظی منقول ہے عن الامامی اور (۲) اضافی منقول ہے عن صاحب ہے منقول عن مقدم ہوتا ہے منقول سے لہذا تعریف اضافی اس کو بھی مقدم ہونا چاہیے جس لفظی (۲) دوسری دلیل یہ ہے اگر تعریف لفظی کو مقدم کیا جائے تو فقہ کی تعریف میں ٹکرا جاوے گا و لازماً آئے گا کیونکہ اصول فقہ کی تعریف ہے **هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه** تو لفظ اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اور اصول فقہ کی تعریف بھی اس وقت تک نام نہیں ہو سکتی جب تک کہ فقہ کی تعریف نہ کی جائے کیونکہ صرف کی وضاحت نہ کیے ضروری ہے کہ اس کے اجزاء سے ترکیبی کی تعریف کیا جائے اور نہ جمالی کی تعریف لزم آئے گی لہذا تعریف لفظی ذکر کرتے وقت فقہ کی تعریف ضرور کرنا چاہئے گی پھر اس کی دوسری میں (۱) تعریف لفظی میں لفظ فقہ اور اس کی تعریف دونوں ذکر کی جائیں عبارت میں ہوگی **هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه الذي هو معرفة**

النسخ مائلها وما عليها (۲) اور یہی صورت یہ ہے کہ تعریف لفظی میں لفظ فقہیہ ذکر کیا جائے فقہ اس کی تفسیر نہ کرے
جائے عبارت میں ہوگی حکم بقواعد لفظی بقدر وصل بہا الی معرفة النسخ مائلها وما
عليها اول صورت مردود ہے کیونکہ اس میں غول بلا سورہ عانی صورت اگرچہ قابل قبول ہے لیکن اس میں بھی تکرار والی
خرابی لازم آتی ہے کیونکہ ایک مرتبہ تو یہاں فقہ کی تعریف ہوگی مگر جب حد اضافی کی جائے گی تو اس میں دوبارہ فقہ کی تعریف
کرنی پڑے گی اس لئے کہ لفظ مضاف الیہ ہے حد اضافی یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ تعریف کی جائے تو بحیثیت
مضاف الیہ ہونے کے فقہ کی دوبارہ تعریف کرنی پڑے گی تو تکرار محض لازم آئے گا جس طرح کہ ملامت ابن حابط نے اپنی
کتاب الاصول میں ایسا ہی کیا ہے لیکن اگر تعریف اضافی کو مقدم کیا جائے تو تکرار والی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ فقہ کی
تعریف مفصل اس میں آجائے گی بعدہ لفظی میں صرف لفظ کا لفظ ذکر کر دیا جائے گا تو تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی غالب
علم پہلے ہی تعریف جان چکا ہوگا۔ مردہائی بھی رد و لیلیٰ بیان کرتا ہے (۱) دلیل اول یہ ہے کہ اصول فقہ علم میں چکا ہے اس
فن کا اور احکام میں مقصود علمی ہو کر رہا ہے اور حد لفظی میں بھی علمی بیان کیا جاتا ہے لہذا اس کو مقدم ہونا چاہیے اضافی پر جو
کہ غیر مقصود ہے (۲) دلیل دوم یہ ہے کہ حد اضافی مجزول مرکب کے ہے اور حد لفظی مجزول ایضاً کے ہے اور مواظفہ ہے
البسیط مقدم علی المركب لہذا جو مجزول بسیط ہے وہ بھی مقدم ہوگا مجزول مرکب پر اس سے ثابت ہوا کہ حد لفظی
مقدم علی مضافاتی ہوگی۔

ولما كان اصول الفقه عند قصد معنی الاضافی جمعا للفتح غرض شراح جواب سوال مقدم سوال!
یہ ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں تضاد بخلاف اس ہے کیونکہ یہاں حد اضافی بیان کرتے ہوئے کہا ضرر لھا ولا ضرر لھا غیر اصول
لفظ کی طرف جو ذکر رہی ہے تو یہاں ضمیر مؤنث راجع کی ہے اور اس کے حد لفظی بیان کرتے ہوئے کہا لھا لان لغزہ بقا باوانہ لقب
لعلم مخصوص (لاحظہ فرمائیں مطلع نمبر ۵۵ پر) ہاں اصول فقہ کی طرف ضمیر مذکر راجع کیا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اصول
لفظ مفرد ہے یا جمع اگر مفرد ہے تو ضمیر مؤنث راجع کرنا اور ضرر لھا کہا صحیح نہیں ہے اگر جمع ہے تو ضمیر مذکر راجع کرنا اور مفرد
کہنا درست نہیں ہے دونوں میں کوئی ایک غلط ہے۔ جواب اشارہ تصحیح دینی جواب اے رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں
کوئی تضاد نہیں ہے اور ضمیر مؤنث و مذکر لانا دونوں صحیح ہیں یہ ہے کہ اصول فقہ میں دو چیزیں ہیں ایک معنی اضافی ہونے
کی اور دوسری معنی لفظی ہونے کی اول معنی کے اعتبار سے یہ جمع ہے ثانی معنی کے اعتبار سے مفرد ہے کعبہ اللہ فی حال العلم لہذا
حد اضافی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر مؤنث راجع کی کیونکہ جمع غیر ذرا محض لکی طرف ضمیر مؤنث راجع ہوتی ہے اور
حد لفظی بیان کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر مذکر راجع کی کیونکہ ایسا بحیثیت او مفرد ہے لہذا تضاد ولا تضاد نہیں بلکہ سوال

”وقت تصدیق انسان فی اصول فقہ جمع کیسے ہے۔ جواب اگر میں سے جمع اصطلاحی مراد لی جائے تو اصول فقہ بانسبہ مضامین جمع ہے کیونکہ اصول اصلی کی جمع ہے اگر جمع سے جمع لغوی مراد لی جائے تو بھی اصول فقہ جمع ہے کیونکہ جمع لغوی مراد لی جائے تو مطلب ہے امور متعدد و مرکب معنی اخذاتی کے اعتبار سے اصول فقہ میں بھی امور متعدد جمع ہیں اول مضامین دوم مضامین الیہم مضامین اخذاتی اگرچہ مصنف نے اضافت کی تعریف ذکر نہیں کی تو پھر جمع سے لغوی الاولہ مراد ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

بسم اللہ الحمد۔ اس عبارت میں شارح فقہ ذوالنقیب کی تعریف کر رہے ہیں کہ لقب وہ علم ہے جس میں حدیث یا مذہب کا معنی پایا جائے جو یہ وضاحت کیلئے عرض ہے کہ علم وہ ہے جو محققین کے ذریعہ جمع کیا جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں (۱) لقب (۲) کنیت (۳) اسم النحل حصہ یہ ہے کہ علم دو حال سے خالی نہیں مفید مدعا دوم ہوگا یا نہ اول لقب ہے خالی دو حال سے خالی نہیں یا اس کی ابتدا میں خطاب یا ام ہوگا یا نہ اول کنیت ہے خالی ام ہے۔ اس وجہ سے اس کے اعتبار سے کنیت میں ضروری ہوگا کہ وہ مفید مدعا دوم نہ ہو ورنہ وہ لقب میں داخل ہو جائے گی اگرچہ اس کی ابتدا میں خطاب اور ام ہو فقہ الذی فیہ الکلام اور الکلام البانی وجہ صغر لقب میں داخل ہونے کے نہ کہ کنیت میں بعض حضرات نے بطریق آخر وجہ صغریٰ بیان کی ہے کہ علم کی ابتدا میں خطاب یا نہ ام ہوگا یا نہ اول کنیت ہے خالی دو حال سے خالی نہیں یا نہ اول مدعا دوم ہوگا یا نہ اول لقب خالی ام ہے بنا پر یہی صغر لقب کیلئے ضروری ہوگا کہ اس کی ابتدا میں خطاب اور ام نہ ہو اگرچہ وہ مفید مدعا ہو فقہ الذی فیہ الکلام وغیرہ کنیت میں داخل ہو جائے گی اگرچہ وہ مفید مدعا دوم میں بعض حضرات کہتے ہیں کہ وہ کنیت جو مفید مدعا دوم ہے منہ عنہ کنیت ہے اور منہ عنہ لقب ہے واللہ اعلم فیہ۔ واصلہ قولہ علم لہذا الفہم مشعر الخ اس عبارت میں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اصول فقہ علم کی تین قسم میں سے کون سی قسم ہے تو فرماتے ہیں کہ اصول فقہ اس قسم کا لقب ہے کیونکہ لقب اس علم کو کہا جاتا ہے جو مشعر سے مدعا دوم ہو اصول فقہ کا معنی مشعر الخ مدعا دوم ہے کیونکہ اصول فقہ کا معنی ہے فقہ کا جوئی دور بنیاد اور فقہ و علم ہے جس کے ذریعہ سے فقہ معاش و دینی اور نجات حاصل ہوتی ہے تو علم فقہ ایک نور ہوگا اور اصول فقہ نور علی نور ہو جائے گا مگر ہونے کی وجہ سے اصول فقہ کا علم مشعر الخ مدعا دوم ہوگا اس لیے اس کو لقب کہا جائے گا۔ فاعلموا علوم و فنون کے جو نام اور اعلام ہیں مثلاً النحو، الصرف، المنطق، الفقہ، وغیرہ یہ اسماء فنون و علوم ظہری ہیں یا اسم مضمر ہیں یا اسم ضمنی ہیں اس میں تین مذاہب ہیں (۱) اعلام یعنی کا مذہب یہ ہے کہ یہ اسماء فنون اسم ضمنی ہیں جیسے العربی، الماء، الاثر، اسم ضمنی ہیں اس کی تین دلیلیں ہیں (۱) جس طرح اسم ضمنی موضوع ہوتا ہے اس کی کیلئے اور قبیل دیگر پر صادق آتا ہے اسی طرح یہ اسماء فنون بھی اس کی کیلئے موضوع ہیں یعنی ہر ایک میں اسماء المعنویہ (۲) علم کے مسائل میں کی بحث ہوتی رہتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاصہ ہے کیونکہ قسم کے صدق میں کی بحث نہیں ہوتی (۳) اسماء فنون پر الف لام داخل ہوتا ہے جیسے المنطق، الصرف وغیرہ جبکہ اعلام پر الف لام داخل نہیں

ہوتا ہے۔ مذہب کا نام دین کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قانون کی قبیل الاطام میں بھی علم نہیں ہیں۔ دینی یہ ہے کہ ان میں طامات نقص ۲ جو ہیں جس طرح کہ ذی کا طلاق محمود اجزاء ۱۰۷ ہے صرف ہاتھ یا صرف دیکھیں ہو اس کی طرح اصول فقہ کا طلاق بھی فقط ایک مسئلہ پر نہیں ہوتا بلکہ مجموعہ مسائل پر ہوتا ہے شارح فقہ تواترانی نے و اصول الفقہ علم کہ کہ اس مذہب کی کیا نیک ہے کہ اس کی قانون علم ہوتے ہیں۔ مذہب کا یہ سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قانون علم نہیں ہیں۔ مذہب کا یہ سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قانون علم نہیں ہیں۔ مذہب کا یہ سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قانون علم نہیں ہیں۔ مذہب کا یہ سند شریف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قانون علم نہیں ہیں۔

قولہ ما تعربھا باعتبار الاضافة فحتاج الی تعریف العضاف وهو الاصول النح

غرض شارح توضیح نہیں: حق میں مصنف نے کہا تھا کہ تعریف اضافی محتاج ہے مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف شارح اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں علامہ دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ تعریف مرکب اضافی اور معروف ہوتی ہے چنانچہ اجزاء ۱۷۱ ترکیب اور مفردات فی خبرینہ وغیرہ بھی کی تعریف پر کیونکہ مرکب کی ہوا اس کے اجزاء ۱۷۱ ترکیب ۲ کا ذکر کرتے ہیں اور معروفہ دلیل معروفہ علی مرتبہ ۱۱۱ اجزاء ۱۷۱ ہوتی ہے اس بناء پر تعریف اضافی شارح ہے تعریف مضاف کی طرف (دعوا اصول) اور تعریف مضاف الیہ کی طرف (دعوا معلوم) سوال شارح نے المفردات فی خبرینہ کیوں نہ تھا جواب: کیونکہ مفردات ۱۱۱ اجزاء ۱۷۱ ترکیبیں اگر بینہ واضح ہیں تو تعریف مرکب ان پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہی ان مفردات کی تعریف کی ضرورت ہے۔ سوال: اصول الفقہ مرکب اضافی ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف میں حیث المضاف کی معرفت موقوف ہے مضاف الیہ پر لہذا مضاف الیہ الفقہ کی تعریف مقدم ہونی چاہیے تعریف مضاف پر جس طرح بعض علماء نے الفقہ کی تعریف پہلی کی اور الاصول کی بعد میں لیکن مصنف علامہ صمد الشریعہ علامہ ابن الحاجب نے مضاف کے تعریف اولاً ذکر کی ہے فامو اجبہ والکفر جواب: (۱) تعریف مضاف الیہ کی تقدم کا فی تعریف المضاف اس وقت واجب اور ضروری ہے جب مضاف مضاف الیہ دونوں مجہول مطلق ہوں جہاں مضاف مضاف الیہ کی تعریف میں مجہود معصوم ہو جیسا کہ اصول فقہ میں ہے تو وہاں تقدم تعریف مضاف الیہ واجب نہیں بلکہ اولی ہے اور ترک اولی کسی فائدہ اور نکتہ کی خاطر ہاں ہے یہاں نکتہ اور فائدہ یہ ہے مضاف میں بحث قلیل ہے اور مضاف الیہ الفقہ میں طویل ہے۔ اس لیے تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا تاکہ جلدی فرادفہ کے بعد تعریف فقہ کی طرف رجوع کیا جائے۔ جواب: (۲) تعریف مضاف کو اس لیے مقدم کیا گیا کیونکہ وہ مذکور ہے تو تعریف میں بھی اسی کو مقدم کیا گیا۔ جواب: (۳) اگر مضاف مضاف الیہ ممکن فی الشرط ہوں میں حیث المضاف تواتر اس صورت میں

تعریف مضاف ایہ کی تھ کہ اولیٰ ہے اگر دونوں محتاج الیٰ تعریف ہوں یا متبادرت تو ہر تعریف مضاف کی تھ کہ نونی ہے
 یہاں چونکہ امری صورت ہے ان بناء پر تعریف مضاف کو مقدم کیا گیا ہے۔ ویسے محتاج الیٰ تعریف الاضافۃ
 ایضا غرض اشارت زانی احباب سناں ہے سوال ایہ ہوتا ہے کہ جس طرح تعریف اضافی محتاج الیٰ تعریف العداۃ
 و مضاف الیہ ہے اسی طرح و محتاج الیٰ تعریف الاضافۃ بھی ہے کیونکہ اضافت اصول جز و ضروری ہے لہر کرب الاضافی تو
 معضوف کو چاہیے تھا کہ اضافت کی تعریف بھی کرنا مگر ہر کرب المصنف تعریف الاضافۃ۔ جواب الا انہم لم یقرعوا
 اسے اشارت زانی جواب: سر ہے میں کہ تسلیم ہے کہ اضافت جز و ضروری ہے اور اس پر تعریف اضافی موقوف ہے لیکن
 مصنف دائرہ مصنفین تعریف اضافت سے تعرض نہیں کرتے کیونکہ وہ یہ بھی ہے ہر شخص تحریر بنانا ہے کہ مشتق اور جو مشتق کے
 معنی میں ہوں اس کے کسی قسم کی طرف اضافت کا معنی ہو ہے کہ مضاف اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے شخص یا مضاف الیہ
 ہوا تمام زمرہ میں غلام کا مفہوم میں ہے نہ یہ کے ساتھ باعتبار مفہوم غلامیت نہ باعتبار ذات جیسے کہ اشارت نے مثال بیان کی
 ۔ لیکن السلسلہ اس کا معنی ہے جو مشتق بحیثیت دلیل ہونے کے خاص ہے مسئلہ کے ساتھ اسی طرح دوسری مثال بیان کی اصل
 لفظ اس میں اصل مضاف ہے لہذا کی طرف اس کا معنی ہو گا وہ مشتق جو لفظ کے ساتھ خاص ہے بحیثیت بنیاد اور مشتق علیہ اور مشد
 الیہ ہونے کے کیونکہ مضاف میں مفہوم مضاف کا اعتبار ہوتا ہے اور یہاں مضاف کا بھی مفہوم ہے یعنی مشتق بنیاد اور مشد الیہ اس
 لیے کہ اصل کا معنی لغوی۔ یا معنی علیہ لاشکی میں حیثیت معنی علیہ ہے۔ سوالی اشارت اشارت زانی نے اضافت کے بارے میں
 لاف بھولہ اخیر العسویٰ کیا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اشارت نے انوار کا اضافہ کیوں کیا تھا جز و ضروری کیوں نہ کہا اس میں کیا
 کثرت ہے۔ جواب (۱) اس میں کوئی کثرت نہیں ہے اور اضافت میں جز و ضروری ہے لہذا نہیں ہے البتہ معصن کی عادت ہے کہ
 وہ کبھی میں شکی میں بھی لفظ بھولہ بڑھاتا ہیں خصوصاً جہاں پر لہذا و خوار (۲) بھولہ اس لیے کہا کہ ہماری بحث مرکب
 کے (۱) اور ان کے مفردات کے بارے میں ہے جو کہ میں قبیل الا لفاظ ہیں اور اضافت جو لفظ نہیں ہے اس لیے یہ بعید
 جز و ضروری نہیں ہے بلکہ جز و ضروری کے بھولہ ہے۔ سوال دومانی معادہ سے کیا مراد ہے۔ جواب اس میں مشدہ اقوال ہیں (۱)
 وانی معادہ سے مراد وہ لفظ ہے جو لفظ کا معنی تو مشتق نہ ہو البتہ معنی کے اعتبار سے مشتق ہو جائے اور اگر مشتق کی تاویل میں کیا جا
 سکے جس کو مشتق معنی کہا کہ مناسب ہو گا سلسلہ اصل السلسلہ میں اصل مشتق تو نہیں ہے البتہ فی معنی المشتق ہے کیونکہ اصل معنی یا
 بنیاد دلیل دلیل یا معنی علیہ ہے جو کہ مشتق ہیں اسی طرح غلام زمرہ میں غلام مشتق تو نہیں ہے لیکن فی معنی المشتق ہے کیونکہ غلام
 زمرہ یعنی مملوک زمرہ ہے (۲) بعض معراث کا قورہ ہے کہ وانی معادہ سے مراد اسم ہے جو کلمہ یا غیر ہو مطلق لیکن یہ ضعیف
 ہے سوال اضافت کی تعریف میں باعتبار مفہوم المضاف میں لفظ مفہوم کے ذکر کرنے میں کیا کثرت ہے صرف باعتبار المضاف

کیوں نہ کہ یہ جواب! اختصاص مصنف بالاعتلاف الیہ کی دو صورتیں ہیں (۱) اختصاص بہ عقیدہ ذات مصنف (۲) اختصاص بہ اعتبار مضمر و صفت مصنف شارع نے مضمر کے لفظ کا اضافہ کر کے اشارہ کیا کہ تعریف اضافات میں اختصاص سے اختصاص بہ اعتبار مضمر مراد ہے نہ بہ اعتبار ذات۔ فالاصول جمع اصل اس میں شارع نے اصول کی تفسیر بیان کی ہے اصول جمع ہے اس کا مضمر اصل ہے نہ ہر اول کو جواب بھی ہو سکتا ہے نہ تنہا ہر اول و نہ ہر پہلے یہ ہے کہ تعریف اضافی میں بعض، تن مصنف کی تعریف کرنی چاہیے اور مصنف اصولی جمع ہے نہ کہ مفرد و مصنف کو اصول (جمع) کی تعریف کرنی چاہیے نہ کہ اصل (مفرد) کی مالانہ مصنف نے اصل کی تعریف کی ہے یہ تو مصنف کی تعریف نہ ہوئی تو شارع نے جواب دیا کہ اصول اصل کی جمع ہے مفرد کی تعریف دہشت سے جمع کی تعریف دہشت بھی ہو جاتی ہے تعریف خواہ اصل (مفرد) کی ہو یہ اصول (جمع) کی ہو اور صورتوں میں تعریف مصنف ہی ہوگی۔ وهو فی اللغة ما یبقی علیہ شئی من حیث انا یبقی علیہ عبارت میں شارع تصریح فرماتی اصل کا لغوی معنی بیان کر رہے ہیں کہ اصل دو چیز ہے جس پر کوئی دوسری چیز معنی دہشت کو یا یمن حیثیت کہاں پر دوسری شئی کی بناء ہے اصل کہتے ہیں تاکہ وہ علامہ صدر الشرحہ نے اصل کا لغوی معنی دہشتی طبعی شئی ذکر کیا ہے جس کا معنی مضمر اہل بن مضمر بھی ہے بلکہ مضمر ملہ نے اور معانی بیان کیے ہیں (۲) عامر الاثری نے اصل کا لغوی معنی افتادہ ذکر کیا ہے (۳) عامر الاثری نے اصل کا معنی یہ بیان کیا ہے مصنف الیہ تعریف الیہ (۳) علامہ شافعی نے کتاب حب الی اصل (۵) نظام الشی وبهذا القید خرج أدلة الفقہ غرض شارع اعتقاد الیہ جواب بہال مقصد۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے تو اصل کی تعریف یہ کی ہے انہی علیہ نہ، آپ نے اس کے ساتھ من حیث انا یہ یبقی علیہ کی قید کا اضافہ کیوں کیا اس میں کیا نکتہ ہے۔ جواب اشارہ جواب دے دے ہیں کہ اضافہ کرنے کی نکتہ یہ ہے کہ اصل کو قید کرنا ہے اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں اصول لفظ سے مراد اس درجہ میں کتاب و سنت و اجماع و اقوال و عینیں اس کی تعریف اس پر ہوتی نہیں ہوتی کیونکہ اصل کی تعریف یہ ہے کہ اس پر غیر کی نہ ہو یہاں تو خود اولیہ و اعمالی میر علم التوحید و علم الکلام پر تو یہ اصول تو نہ ہوئے بلکہ یہ تو فروع ہوتے لہذا ان کو اصول اللہ کہہ کر دست نہیں ہے شارع نے تصریح فرماتے ہیں کہ اب ہر نے اصل کی تعریف من حیث انا یبقی علیہ کی قید کا اضافہ کیا تو یہ اشکال رفع ہو جائے اس طرح کہ اصل کی تعریف میں قید حیثیت لفظ ہے کہ اصل وہ ہے جس پر غیر کی نہ ہو اس حیثیت سے کہ اس پر کوئی اور شئی معنی ہے تو تعریف الاصل میں اس قید کا لکھا کرنا ضروری ہے لہذا اصل طبعیہ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کل الوجود اصل ہو بلکہ کسی خاص حیثیت سے اس کا اصل ہونا اور معنی علیہ ہونا کافی ہے مثلاً اب اصل ہے امتنا کیلئے یا میں حیثیت کہ امتن اس کا جز ہے نہ کہ مطلقاً کہہ کر بہ اعتبار جذبات فرما ہے اسی طرح اصول لفظ مصنف و اس لفظ اصل میں بایں حیثیت کہ نقصان پہنچی ہے نہ کہ اس حیثیت سے

مقصود اولوں کو شامل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہاں اجتہاد سے صرف اجتہاد عقلی ہی مراد ہوتا ہے جو کہ تیار
مقصود ہے اس لئے کہ اصولی اختلافات الی غلط اس معنی کو دشمنی ضروری ہے جب اجتہاد عقلی دشمنی ہو تو یہ اور یہی نہ رہتا مقصود ہے تو
اصل کی درست اس معنی مقصود کی قطعی ہوگی نہ کہ عقلی کیونکہ اجتہاد عقلی کا استعمال بالکل معدوم ہو گیا ہے۔ فان قلت اجتہاد
الشرعی علی الشئ غرض شارع مثلاً انی اعراض و جواب ہے۔ اور ہاں اپنے یہ زعماء کی تحسیم الی کسی اور اختلاف
باس ہے بلکہ اجتہاد صرف عقلی ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد نام ہے اس نسبت کا جو عقل اور عقل علیہ کے درمیان ہوتی ہے اور یہ ایک معنی
مقصود کی ہے اور عقلی مقصود کی اعتراضی معنی اضافی طور معنی عقلی ہوتا ہے جو کہ سر جوئی بخاریوں نہیں ہوتا اس لئے کہ عقلی
مقصود کی معنی اعتقاد اور ضابطہ ہوتا ہے اور عقلی اضافی معنی مدد دہی الخارج ہوتا ہے نسبتاً اجتہاد عقلی کہنے و جرحہ دینی ضروری ہے تو
مذہب ہوا کہ اجتہاد پیش عقلی ہوتا ہے جس کی نہیں ہو سکتی تو عقیم اجتہاد والی انھیں والی عقلی تقسیم لفظی الی غلط والی غیرہ ہوم نے کی و
باطل جو اب غفلت سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ تقسیم اجتہاد والی اس والی عقلی نفس اجتہاد کے اعتبار سے نہیں ہے (جو کہ
ایک معنی اضافی ہے) بلکہ یہ تقسیم طرفین دشمنی عقلی و عقلی علیہ کے اعتبار سے ہے تو اجتہاد عقلی کا معنی دیکھا تو ان عقلی مقصودیں
(یعنی عقلی علیہ) اور اجتہاد عقلی کی تعریف یہ کہ کوئی عقلی (یعنی عقلی علیہ) عقلی اجتہاد اجتہاد والی انھیں اور عقلی درست ہے
پھر کون انھیں مقصود کے دو معنی کیے گئے ہیں (۱) اور عقلی مقصود ہوں کہ غرض فلسفہ میں۔ نہ کسی ایک حاشہ۔ کہ ساتھ فراد
آکر ہو باکان و غیرہ لیکن اس معنی پر شبہ ہوتا ہے کہ جس صرح اجتہاد استحقاقی اجتہاد اجتہاد عقلی اجتہاد اجتہاد عقلی اجتہاد
اجتہاد استحقاقی اجتہاد (۲) کا اجتہاد عقلی علیہ مقصود کیا گیا عقلی اجتہاد عقلی اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد
نہیں ہے لیکن مقصود بالحق کہ ہے کہ غرض اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد
اجتہاد استحقاقی اجتہاد (۲) اور اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد اجتہاد
مقصود بصری یعنی اس کو عرف میں مقصود کہا جاتا ہے۔ گھوٹوں سے مقابہ کیا جائے کہ ایک عقلی اور عقلی عقلی ہے اور عقلی
ہوئی ہے جو حدیث بصری مثل الخ اس پر بھی اختلاف اور ہو گیا کہ عقلی عرفی کے اعتبار سے اجتہاد استحقاقی اجتہاد
اجتہاد عقلی سے تو خارج دوم نے گامی مقصود نے جو اجتہاد عقلی کی تعریف و تفسیر کی ہے ترتیب الحكم علی دلیل اجتہاد استحقاقی
استحقاقی حاشا میں بھی واضح نہیں ہوگا کیونکہ مشتق کا اجتہاد علیہ استحقاقی مندرجہ کوئی ترتیب اجتہاد عقلی دلیل نہیں ہے حالانکہ مشہور یہ
ہے کہ اجتہاد مشتق علیہ استحقاقی مندرجہ عقلی میں داخل ہے۔ والنسحق ان ترتیب الحكم علی دلیل الخ یہاں
سے شارح تفسیر انی انھیں کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم عقلی ہاں کا اعتبار کرتے ہیں اور مقصود کا عقلی عرفی سرا لیتے ہیں
اور اجتہاد مشتق علیہ استحقاقی مندرجہ عقلی میں داخل کرتے ہیں کیونکہ عقلی بات یہ ہے کہ ترتیب الحكم علی دلیل اجتہاد عقلی کی

[illegible][illegible]

[illegible]

اکی، ہر ایک کی تعریف یہ ہے کہ واضح فعل، الواضح مضمون لہ کا متعلق، تصور فی الذہن کرتا ہے پھر اس کیلئے اسم کی وضع کرتا ہے تو جب واضح معنی مضمون لہ کا تصور کرے تاکہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو واضح کرے اس مضمون کا متعلق معنی کیلئے کوئی مابیت حقیقہ نفس الامر یہ ہوگی یا نہیں اگر مابیت حقیقہ نفس الامر یہ ہے تو مجرورہ و احوال سے خالی نہیں ہوا تو واضح کا متعلق و مضمون خود مابیت حقیقہ نفس الامر یہ ہے ہوتی جسے تصور بالذہن، تصور رکھ کر کیا جاتا ہے یا متعلق و مضمون نفس حقیقت و مابیت نہیں ہوگی بلکہ اس مابیت کے وجود و اعتبارات و لوازم ہونگے جسے تصور بالہب و تصور بہہ ماہکی کہا جاتا ہے مگر واضح کے متعلق کیلئے مابیت حقیقہ نفس الامر یہ بھی ہے لہذا اس کا متعلق بھی وہی نفس مابیت و حقیقت ہے تو اس اسم کے معنی کی مابیت حقیقہ کی جو تعریف ہوگی سن بحث اضافیہ (یعنی مابیت سن بحث اضافیہ کی معرفت مضمون ہو) اس کو تعریف حقیقی کہیں گے اور یہ تعریف اس مابیت کو مضمون و متعلق فی الذہن کر کے لے گی یا تمام ذاتیات کے ذریعہ سے وہی حد اتنا یا بعض ذاتیات کے ذریعہ سے وہی حد اتنا یا تمام عرفیات کے ذریعہ سے وہی حد اتنا، یا بعض ذاتیات اور بعض عرفیات کے ذریعہ سے وہی حد اتنا (۱) اور اگر اسم کے مفہوم کی تعریف کی جائے یا اس طور کہ اس کی وضاحت مضمون ہو (۲) یا اس چیز کی تعریف جو رہی ہو جس کو واضح کے متعلق و مضمون کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا ہے قطع نظر اس کے کہ اس کیلئے نفس الامر میں حقیقت و مابیت بھی ہے ان دونوں صورتوں میں اس تعریف و تعریف اکی کہیں گے اور یہ تعریف کسی (مضمون لہ) کی توضیح کا فائدہ دے گی۔ یا تو لفظ اشہر کے ساتھ جیسے انفسطر کی تعریف کی جائے الاسد کے ساتھ تو یہ تعریف اکی کہیں گے گی۔ کیونکہ انفسطر کے معنی کو لفظ اشہر (الاسد) کے ساتھ واضح کر دیا گیا ہے یا پھر تعریف اکی کی کو واضح کرے گی ایسے لفظ کے ذریعہ جو اس معنی کی تفصیل یا مشتمل ہوگا جس معنی پر اسم اجزاء اذالات کر رہے ہیں جیسے الاصل کی تعریف یا معنی علیہ غیر یہ تعریف اس معنی کی تفصیل بیان کر رہی ہے جو معنی اسم الاغوا الاصل کے ساتھ موجود ہے وہ ہے۔ ایتنا بالکلی علی فلتعريفات المعدومات لا یکون الا اعمسیا خارج تصور فی الذہن معدومات و وجودات کی تعریفات کی تعیین کر رہے ہیں یا بقدر الاقسام چنانچہ کہا کہ معدومات کی تعریف پہلے تعریف اکی ہوگی۔ ان کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف حقیقی مابیت حقیقہ نفس الامر یہ کی ہوتی ہے اور معدومات کی تو کوئی حقیقت مابیت نفس الامر یہ ہوتی ہی نہیں لہذا ان کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی صرف تعریف اکی ہوگی کیونکہ تعریف اکی کیلئے مفہوم لغوی کا ہونا کافی ہے اور مفہومات لغوی معدومات کے بھی ہوتے ہیں لہذا انشاء (پرندے کا نام ہے جو معدوم ہے) کی تعریف اکی ہو سکتی ہے نہ کہ حقیقی اور موجودات کی دونوں تعریفیں ہو سکتی ہیں کبھی حقیقی اور کبھی اکی کیونکہ موجودات کے مفہومات بھی ہیں اور حقائق بھی ان لفظ مفہومات و حقائق کی تعریف و توضیح مضمون ہو تو تعریف اکی ہوگی اور اگر حقائق کی تعریف و توضیح کی جائے تو تعریف حقیقی ہوگی۔ فان قلت ظاہر عباراتہ مشعر بان التعلیل

[illegible]

سب سے پہلے حاشیہ کے ساتھ کسی اسم کی ضمیر اور اس کا معنی مفہوم معلوم کیا جاتا ہے پھر اہل سبط کے ذریعہ اس نام کے
 کسی معنی و مفہوم کے بعد جو کہ مطلب کیا جاتا ہے پھر حاشیہ کے ذریعہ اس کسی کی حقیقت و مابیت طلب کی جاتی ہے یہ تفصیل
 تو اس صورت میں ہے کہ مابیات حقیقیہ کو اس کے کسی ہونے کی حیثیت سے لیا جائے (۲) اور اس صورت یہ ہے کہ مابیات
 حقیقیہ کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ اسم کا معنی اور مفہوم ہیں اور واضح کا محصل ہیں جس وقت وہ ان کا وضع کر رہا تھا تو اس
 حیثیت سے جو مابیت حقیقیہ کی تعریف ہوئی وہ اسی ہی ہوگی کیونکہ یہ حاشیہ کے جواب میں واقع ہوگی جو مفہوم اس کا محصل
 واضح مطلب کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس شخص سے بھی بات مابیت ہوئی کہ مابیات حقیقیہ کی تعریف بھی حقیقی ہوتی ہے
 اور اسی ہوتی ہے اگر حقیقت کے بارے میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف منقول آئے گی اگر مفہوم کا معنی لغوی کے بارے
 میں سوال ہوا تو جواب میں تعریف اسی آئے گی سو **هَذَا التَّعْرِيفُ لَمْ يَكُنْ هُنَا حَقِيقَةً ذَالِكَ الشَّيْءِ**
الْمَعْنَى یہاں سے شارح مختار نے لفظ بیان فرما رہے ہیں کہ کسی تعریف منقول دایہ چند ہو جاتی ہیں اور تعریف اسی بھی بھی اس شے
 کی نفس حقیقت اور نفس حقیقت ہوتی ہے باہر طور کہ واضح کا محصل تصور نفس حقیقت و مابیت ہوتی ہے اور کسی نفس حقیقت
 نہیں ہوتی بلکہ مفہوم کا معنی ہوتا ہے مثلاً اگر محصل واضح نفس حقیقت انسان ہو تو اس کا ذکر باہر حیثیت کہ یہ نفسی مفہوم ہو موصوع
 کہ ہے تو یہ تعریف اسی ہوگی اور باہر حیثیت کہ یہ حقیقت انسانی ہے تو یہ تعریف منقول ہے اسی بنا پر محققین نے تصریح کی ہے کہ
 ایک ہی چیز تعریف اسی بھی ہو سکتی ہے اور تعریف حقیقی بھی دونوں ایک لفظ میں جمع ہو سکتی ہیں مثلاً ایک چیز کی تعریف اس کے
 وجود کے علم و تصدیق سے فعل کی جائے تو وہ تعریف اسی ہوگی اور یہی تعریف اسی بعد معلوم ہو جو دائمی تعریف حقیقی میں جائے گی
 مثلاً علم حشر کے سہادی میں شش کی تعریف کی جائے محفل علیہ بے شک اطلاع (ای ۱۱) غلطو (تو یہ تعریف اسی ہوگی اور
 پھر جب اس کو شش کا وجود بالذات معلوم ہو گیا تو بے شک تعریف اسی حشر تعریف حقیقی میں جائے گی۔ تو نہ ضرورت (۱) کا نام
 بحث تعریف حقیقی و دہمی میں چند امور کا لحاظ کرنا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ سب سے پہلے واضح نفس الراضع موصوع کا
 تصور و عقل فی الذہن کرنا ہے (یعنی اس کے معنی و مفہوم کو ذہن میں لے آنا ہے اس کو مضمون بات مانے کہا جاتا ہے تاکہ اس کے
 مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے) (۲) پھر ایک اسم کو اس کے مقابلہ میں وضع کرنا ہے (۳) کسی الاسم کو مفہوم اسم اور موصوع بھی
 کہا جاتا ہے (۴) ایک حقیقت و مابیت کسی الاسم ہوتی ہے جس تعریف کی الاسم میں ان موصوع لہ و مفہوم لہ مع قطع النظر عن
 المذہب۔ البتہ تعریف اسی ہے تو اس میں مفہوم لغوی و عقلی کو بیان کیا جاتا ہے اسی کیلئے کتب لغت وضع کیے گئے ہیں یہی وجہ
 ہے کہ کتب لغت میں تعریفات اسی بیان کی جاتی ہیں اور اگر کسی الاسم کی حقیقت کی تعریف کی جائے تو وہ تعریف حقیقی ہوتی
 ہے۔ فائدہ (۲) فیصلح باز نہ اس میں بحث ہے کہ تعریف منقول کیلئے وضع ضروری ہے یا نہ ضرور کے نزدیک تعریف حقیقی

کیسے وضع ضروری نہیں ہو سکتا۔ یہ وہ کہ بظاہر ظاہر لفظ کیوں ذکر کیا یہ تو مجبور کے مذہب کی مخالفت ہو سکتی، جواب! تسلیم ہے کہ اہیت حقیقیہ کیلئے وضع ضروری نہیں ہے لیکن چونکہ وہی کہنے ضروری تھی تو بالظہری الہی حقیقی میں بھی وضع کا غلط ذکر کر دیا قار کا مخالف ہے۔ جواب (۱) چونکہ مقصود انہماک، تعمیر، تعلیم، جسم ہے اور یہ مقصود بغیر مشیت حاصل نہیں اس لئے تو تعریف حقیقی میں امر چنی الہی وضع ضروری نہیں لیکن تعلیم، جسم کہنے (۲) مقصود اصلیت ہے (۳) تعریف حقیقی میں وضع کا ذکر ضروری ہے (۳) حق بات یہ کہ تعریف الہی و تعریف عقلی دونوں کہنے ضروری ہے کہ وہ مقصود مقصود وضع ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ممکن و لازم ہیں۔ قاعدہ (۳) جو عقلی نفس لایقہ ذاتی، تصور بالذات و بعد میں ہوتا ہے اور نہ حاکم و اعتبارات یہ تصور باوجود و بعد میں ہوتا ہے۔ نہ خود اس (۱) بعد تصور ملایہ اس سے خارج ہے کہ تعریف عقلی میں حصول صورت الہی و غیر فی العتقاد ۲ ہے۔ ذی حصول بدیہی الذہن ۱۰ ہے۔ خلاف تعریف الہی کے اس میں حصول صورت ماصنفی اندیکہ ہوتا ہے نہ غصیل ۱۱۔ مقصود انکہ تعریف الہی میں صورت قوت مدد کہ میں پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ صرف انہوں کی وجہ سے مدد کہ سے نکل جاتی ہے۔ تو تعریف الہی کے ذریعہ نایا قوت مدد کہ میں آجاتی ہے۔ قاعدہ (۵) بالذاتیات کلہا او بعضہا اس عبارت میں اشارہ تعریف عقلی کے قاصد مراد بیان کر رہے ہیں (۱) اتمام (۲) مہ نام (۳) مہ نہ (۴) رم نام (۵) قاعدہ (۶) تعریف عقلی الہی میں نہ فرق ہوتی ہیں (۷) عقلی میں حصول صورت غیر ماسد فی الذہن ہوتا ہے عقلی حصول جو یہ یاد تعریف الہی میں حصول صورت حاصل ہوتا ہے اس فرق کو اشارہ سے ملایہ تصور ملایہ فی الذہن سے بیان کیا ہے (۸) تعریف عقلی سبب اشیاء حقیقیہ کی سہولت ہے لیکن تعریف الہی اشیاء عقلیہ کی محنت دونوں ہے اور نایہ اعتبار کیا گئی تھی (۹) حدود الہی تعریف الہی و عقلی کے عقلی نہیں، دوسری اس فرق کو اشارہ سے اشیاء اود و دت سے بیان کیا (۱۰) تعریف الہی میں صرف منہم ملائی و عقلی موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔ تعریف عقلی حقیقی میں حقیقت عقلی و احوال عقلی کو بیان کیا جاتا ہے (۱۱) تعریف الہی تعریف عقلی سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ سب سے پہلے مقصود ملائی کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے پھر جس کے وجود کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے۔ بعد وہ اس کی حقیقت و اہیت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے (۱۲) تعریف الہی ماسد اور ماسد کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور تعریف عقلی ماسد کے جواب میں نہ کر لیا جاتی ہے۔ قاعدہ (۱۳) مصدر و بعد دونوں کی کام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ تعریف الہی و عقلی میں عقلی الہی اور تعریف الہی عقلی الہی عقلی کے ماسد کے تصور مکتفین کے مذہب کے خلاف ہے بلکہ تعریف الہی قسم ہے تعریف عقلی کی اور تعریف عقلی عقلی عقلی کے خلاف ہے تعریف عقلی کے اعتبار سے تعریف الہی اور تعریف عقلی کا ملاحظہ کر دیا ہے اور دونوں عقلی۔ مدد قرار دیا ہے اور انحصار اس کے تعریف الہی کی مثال قرار دیا ہے ماسد کہ تعریف الہی نہیں ہے بلکہ تعریف عقلی ہے اور مجبور کے نزدیک تعریف الہی اور

لفظی: ایک لفظ میں دو ایک اور سے گائمر میں غناء سے تعریف کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) لفظی (۲) لری (۳) حقیقی۔ تعریف لفظی وہ ہے جو شیخ من الہی لفظ لفظ اور ہر عنہ اسائل مرادف اور تکرار لفظی اور غیر لفظی اور غیر لفظی میں ہے۔ یعنی من الہی جاز شخص ایسے انسان کو مخاطب مخلص القادہ عربی میں اغیار وادی البشر واثبات تعریف حقیقی یا لفظی میں تمام حقیقی و لفظی جیسے انسان کو مجسم نام متحرک، بلا لفظی یا لفظی یا تعریف حقیقی کے چند نمونہ ہیں (۱) جمع الذاتیات میں فصول کو تعریف میں ذکر کیا جائے (۲) انسانی ائمہ کا میں یہ قدم کیا جائے (۳) جس تعریف میں موجودگی میں جس عید کو ذکر کیا جائے (۴) الفاظ کا وہی تعریف میں ذکر کیا جائے (۵) الفاظ مشتقہ کو بجا تہ کے ذکر سے بھی اجتناب کیا جائے تاکہ واجب کسی چیز کو طلب کیا جائے تو اس کے درجہ میں ہر ایک کیلئے مستقل حرف جمع کیا جائے کہ حرف طلب اور اہمیت اور طلب کیا جاتا ہے اعلیٰ معیار کے نزدیک ان کی ترتیب چھ اس طرف ہے۔ چونکہ یہاں لفظی طلب نہیں ہو سکتی اس لیے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور پہلے موصوف کیلئے مطلوب کے اسم کی شرح اور اس کے منہج معنی و بیان کو حاضر و ابھی ہے تو سب سے پہلے ہائے ذریعہ سے اس کے منہج معنی کے بارے میں سوال کیا جائے گا اس کو علامہ (دسب) کہا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف اکی: تہی ہے پھر اس کے بعد ان غنی کے وجود کے بارے میں سوال ہوگا تاکہ حقیقت و ثابت ہو سکتی ہوئی ہے نہ کہ معدوم کی اس کیلئے لفظی حقیقی میں کیا ترتیب اس واسطے یہ کہا جاتا ہے اس کے بعد ان غنی کی حقیقت کے بارے میں لفظ کا ذکر یہ ہے۔ حال کیا جاتا ہے اس کو حسیا حقیقی کہا جاتا ہے اس کے جواب میں تعریف لفظی تہی ہے بعد اس حسی کے احوال و صفات کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے حسی کے ذریعہ اس کو حسی مرتبہ کہا جاتا ہے جیسے مل زید کا نام، مل زید کا معروف وادعائے اہم حقیقی۔ (الکلام)

قوله وشرط لكل التعريفين أي العتيقي والاسمي الطرد والعكس المخرج شرح فقہ دان
توضیح میں فرمادیں کہ تعریف اہم الطرد سے خارج نہ ہوگا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں لیکن نقل میں اس شرط کا کوئی معنی
نہایت ضروری ہے اس کے حدود لغوی معانی بیان کئے گئے ہیں (۱) انطرد یعنی اُلج جیسے طردتہ ای منعہ ورجل
طردتہ ای مطرود نہ کہ ہوا دفع کیا وامتاحتہ واضح ہے کہ تعریف مانع بھی غیر افراد حرف لیسے وہاں ورد مانع بنتی ہے
(۲) افراد یعنی ہر جیسے ہذا حکم مطرود ای عام شامل للجميع تو تعریف مانع بھی عام ہوتی ہے معراج کے
جميع افراد جو حادث آتی ہے لہذا وہی طرد (۳) طرد کا معنی ابتداء (دور کرنا) منسبت ظاہر ہے کیونکہ تعریف مانع غیر افراد
معرف کو دور کر رہی ہے (۴) طرد کا معنی استثناء الخفی تو طرد سے بھی تعریف مستقیم ہوتی ہے اور عدم طرد سے غیر مستقیم ہوتی
ہے۔ قاعدہ طرد وشمس کے اصطلاحی معنی کی حدود تجہیز میں ہیں (۱) بحسب فہم التعریف الطرد والعكس (۲)

یجب فی التعریف المساواة بین الحد والمحدود (۳) یجب ان لا یكون الحد اعم من المحدود ولا لخص منه (۴) یجب فی التعریف المنع والجمع مرکا اصطلاحی یعنی شارح نے یہ بیان کیا۔ صدق المحدود علی ما صدق علیه الحد مطروفا کلیا یعنی جہاں جہاں حد لگائی گئی ہے وہاں نہ محدود نہ آجائے گا بلکہ کلیما صدق علیه الحد سے اطراف کی تفسیر فرمائی کہ ہے کہ جہاں جہاں مواد آئے ہیں وہی مواد آئے ہیں بعض حضرات نے طرد کی تعریف کی ہے کہ کلیما وجد الحد وجد المحدود۔ شارح تفسیر فرماتے ہیں کہ اس تعریف کا حاصل بھی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے فیہا لا طراد سے غلامیہ بیان کر رہے ہیں کہ اطراف کی وجہ سے تعریف مانع میں دخول بغیر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ فرد کا سنی ہے جہاں بھی تعریف صادق آ رہی ہے وہیں معرف بھی صادق آئے گا کہ کسی مقام پر حد نہ صادق آ رہی ہے لیکن محدود نہ صرف صادق نہیں آ رہا تو کہا جائے گا یہ تعریف مطرود نہیں۔ اگر غیر افراد میں داخل ہو گئے تو تعریف مانع میں دخول بغیر نہیں ہوئی جیسے انسان کی تعریف کی جائے کہ حیوان سانس کے ساتھ تو یہ تعریف مطرود مانع نہیں کیونکہ ہمارا نفس، و برقریر تعریف تو صادق آ رہی ہے لیکن معرف محدود (انسان) صادق نہیں آ رہا۔ اما العکس فانخذ بعضهم الغیض کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں کہ کسی کے معنی میں نہ دخول ہیں، پہلا معنی انفس پر الف لام محض عن الانسان الیہ ہے اور العکس کا معنی ہے عکس العود یعنی جو طرد کی تعریف کی گئی ہے اس کا عکس پھر عکس کا ایک معنی عرفی ہے ایک معنی ہے عکس عرفی کی تعریف یہ ہے جعل المسمول موضوعا والموضوع محمولاً مع بقاء الكمیة (ای الکلیة والجزئیة) ومع بقاء کیفیة (ای الايجاب والسلب) عکس عرفی میں کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی کیفیت بھی تبدیل نہیں ہوتی اور عکس منطقی اصطلاحی کی تعریف ہے جعل المسمول موضوعا والموضوع محمولاً مع بقاء کیفیة فقط عکس عرفی میں وجہ کلیہ کا وجہ کلیہ آئے گا اور عکس منطقی میں وجہ کلیہ کا وجہ جزئیہ آئے گا کہسا بقای سے عکس عرفی کی دو مثالیں بیان نہیں ایک جو کہ دوری محدود کی مثال، دلیکل انسان خاص کو باالعکس اس عکس سے عکس عرفی مراد ہے وہ یہاں ثابت ہے یعنی کل خاک انسان تو اصل کی طرح عکس بھی ہو جائے گی ہے۔ عدم دوری کی مثال کل انسان حیوان اور اس جہاں عکس عرفی کی نفی ہے نہ عکس منطقی کی کیونکہ عکس عرفی آج کل حیوان انسان یہ جمود ہے تو تفسیر کا ذہن میں جائے گا البتہ اس کا عکس منطقی آ سکتا ہے وہ ہے بعض الجمود انسان فی نفسہ صادق ہے کیونکہ بعض افراد حیوان کیسے انسانیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہاں ذلک سانس مراد ہے عرفی یا منطقی تو بعض حضرات نے یہاں عکس سے عکس عرفی مراد لیا ہے یہی وجہ ہے مصنف نے عکس (جو طرد کے مقابل ہے) کی تفسیر کی ہے کہ صادق غیر الحد و محدود علیہ کیونکہ طرد یہ تھا کہ صادق علیہ الحد

اعتبار بھی ایسی وصف کا اعتبار کیا گیا ہو (کہ عوامی اربابانی) لہذا اب اصل کی مابیت ایک مرکب اعتباری ہے تو اس کی تعریف ایسی ہی ہوگی لہذا یہ قدر ان تعریفات الماہیات الاعتباریہ تعریف کی و هذا لا دخل له فی بیان فساد التعریف فرض شمار گزارنی اعتراض علی الناس ہے۔ اعتراض ایسے کہ مرید، معتقد، اشک ان تعریف اصل تعریف ہی بلا ضرورت اصول ہے کیونکہ مقصود مصنف امام رازی کی تعریف اصل (النجاشی) کے فساد کو بیان کرنا ہے اور یہ فساد عام اطراء (بالغ و سوا) اور محدث ہونا۔ تعریف کیلئے مفید ہے خواہ تعریف حقیقی ہو جو وہی جب کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصل چونکہ ایسی ہے اس لیے اس کیلئے طریقہ ضروری ہے جو وہ طریقہ مفید ہے حالانکہ وہ انہوں نے لہذا عبارت مصنف بلا ضرورت ہے اور تعریف کی کیلئے ضرورت ضروری ہوتا اور وہ طریقہ ایسی کیلئے ہی مفید ہوتا جو یہ ثابت کرنے کی ضرورت تھی کہ اصل کی تعریف ایسی ہے لہذا اس کے لیے عام طریقہ مفید ہے۔ جواب: شرح کے اعتراض کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) مقصود مصنف تعریف نقلی کی نفی ہے تعریف اصل تعریف ایسی ہے تعریف نقلی نہیں ہے لیکن عقل میں اطراء اثر نہیں ہے (۲) یہ کام واضح کیلئے ہے کہ اصل کی تعریف ایسی ہے اور اس کا کافی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مرکب اعتباری کی تعریف ہے اور اس سے مابیت اعتباریہ حاصل ہوتی ہے یہ تعریف ایسی اس اعتبار سے نہیں ہے کہ ہمیں موضوع لفظ اشتر سے مراد بیان کیا گیا ہو جیسا کہ بعض محدث کا قول ہے تو مقصود مصنف توضیح اور زید تعریف بعض محدث ہے۔ (۳) مقصود مصنف جواب سوال ہے کہ نقلی ہی تعریف کی دو قسمیں ذکر ہوئیں حقیقی اور نقلی تا مآں نے بیان کیا تعریف الاصل من ای قسم تو مصنف نے جواب: بلا شک الغیر تو مقصود جواب وال ہے نہ یہ کہ اطراء ایسا شرط ہے اور وہ طریقہ صرف ہی کیلئے مفید ہے (۴) اس عبارت کے بعد فساد تعریف کا ذکر ہم اور اس عبارت سے پہلے تعریف کی دو قسمیں تعریف نقلی اور نقلی کا بیان ہے اور قول والا شک بیان مآلی کا بعد وہ ہے یہ بعد کا بعد نہیں ہے تو مقصود یہ کہ تعریف حقیقی وہی جس سے اصل کی تعریف ایسی ہے حقیقی نہیں ہے لہذا اس کو بیان فساد تعریف میں کوئی دخل نہیں ہے محض زانی نے یہ فرمایا ہے کہ اصل نقلی بیان فساد (۵) یہ قول دراصل قول مآلی کا نتیجہ ہے کیونکہ کلام مآلی تہذیبی کو تعریف الاصل نقلی ہے پائی، فتسم التعریف الی تسمین ثم قال بعد التمهید ولا شک ان تعریف الاصل اسمی نتیجۃ لما سبق تو یہ قول فائدہ سے نہ لی نہیں (۶) قول مصنف منقول ہے اور یہی فائدہ ہے فقہ عبارت مآلی ہوگی ولا شک ان تعریف الاصل اسمی (مغزی)۔ والتعریف الاسمی یجب فیہ الاطراد (کبری)۔ تعریف ہوگا فتعریف الاصل یجب فیہ الاطراد فالتمہیف الذی ذکر الغیر میں ہی تعریفی طرف اشارہ ہے مآلی کہ عبارت مذکورہ مآلی نے فائدہ دار

ضرورت کے تحت آنر کی ہے تو اخلال امتحان زانی نہ ہے فنی الجملة تعریف الاصل بالمحتاج الیہ خیر
 مطلوبہ یہاں سے شارع و مرضی معنی صاحب المصول (مازی) کی توضیح و تشریح کر رہے ہیں خلاصہ یہ کہ نام ہادی نے
 اصل کی تعریف متعاقبہ کے ساتھ کی ہے لیکن یہ تعریف غیر ملحد اور غیر مانع ہے کیونکہ ملحد ہونے اور مانع ہونے کا معنی یہ تھا کہ
 جہاں بھی حد و حدیث ہو وہاں حد و حدیث صادق آئے یہ معنی طر اور ہادی کی تعریف میں موجود نہیں ہے کیونکہ بہت سے افراد ہیں جن
 پر حد و حدیث صادق آ رہی ہے مثلاً (۱) مست فاعلیہ (۲) ملحد مودیہ (۳) ملحد فاعلیہ (۴) شرط یہ سب متعاقبہ ہیں حدیث پر صادق
 آ رہی ہے لیکن محدود و معنی لفظ اصل میں پر صادق نہیں آتا کیونکہ اصل کا لفظ صرف ملحد ہادی پر ہوا چاہتا ہے تو کلمہ
 صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود نہیں پائیے لہذا تعریف ہادی مطلق ہوگی لان مایحتاج
 الیہ الشئی متعاقبہ کی پہلی اقسام میں شارع ان کی دلیل صریحاً بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ وہ فنی جس کی طرف کوئی
 دوسری شئی اپنے وجود کو تحقق میں متعاقب ہوتی ہے وہ فنی معنی ملحد فاعلیہ یا تو داخل فی الشئی ہوگا یا خارج اگر داخل ہوگا وہ حال سے
 خالی نہیں ہے یا تو اس سے فنی حق کو درجہ و ترقی حاصل ہوگا یا باطل اگر باقیہ ہے تو اس کو علت مادی کہتے ہیں
 بصفتہ لکڑی، مسوریہ (چارپائی) کیلئے اگر باطل ہے تو اس کو ضرر (ملحد مودیہ) کہتے ہیں کسا
 لہیۃ المسوریۃ المسوریۃ اگر تھکان الیہ خارج عن الشئی ہوگا وہ حال سے خالی نہیں یا تو متعاقب الیہ مایحتاج
 الشئی ہوگا جس میں سے اور ہادی کی جانب سے فنی (متعاقب) کو درجہ و ترقی حاصل ہوگا یا متعاقب الیہ ملحد فاعلیہ ہوگا یعنی اس کی خاطر
 فنی کو وجود میں لایا گیا ہوگا اور فنی کے وجود سے وہی تصور ہوگا کہ اصل (ملحد فاعلیہ) کہتے ہیں مثلاً جہاں سر پہ کیلئے مادی کو
 ثابت (ملحد فاعلیہ) کہتے ہیں مثلاً المسجور علی المسجور اگر تھکان الیہ ہو کر ان امور پر جو ضرر کے علاوہ ہے تو
 اسے شرط کیا جاتا ہے جیسے خار کے آفات و اذکار لکڑی کی قابلیت جہاں حدیث المسجور پر ضرر ہوگی یا فنی اقسام ہو گئیں بعض حدیث
 نے دوسرے طریقے پر صریحاً بیان کی ہے وہاں مشہور وہ ہے کہ علت (متعاقب الیہ) دو حال سے خالی نہیں ہے یا مقدم علی المعلوم
 ہوگی یا متعاقب اگر مقدم ہے یا مقدم دو حال سے خالی نہیں ہے یا داخل فی المعلوم، او گئی یا خارج اگر مقدم ہو کر داخل فی المعلوم ہے تو وہ
 علت مادی ہے اگر مقدم ہو کر خارج عن المعلوم ہے تو وہ علت فاعلیہ ہے اگر ملحد متعاقب ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا داخل
 فی المعلوم ہوگی یا خارج اول علت مودیہ علی علت فاعلیہ ہے یہ ظن مراد ہو گئے معنی فنی کے ساتھ شرط کو بھی قابل رد یا
 ہے خود و غرض اقسام متعدد یہ ہے کہ ان پہلی قسموں میں سے صرف ایک قسم مادی ہے جس پر محدود و معرف (اصل) صادق آتا ہے
 لغزہ علت مادیہ ہے جیسے چھل ہذا المسجور حسب کذا اس کے علاوہ باقی چار قسموں پر حد (متعاقب الیہ) تو مادی آتی ہے چونکہ یہ
 سب متعاقب الیہ کی اقسام ہیں (کامعرفت فی وجہ البصر) لیکن ان پر محدود و مادی نہیں آتا کیونکہ ان کو اصل نہیں کہا جاتا لہذا بعض

افراد لیے پائے گئے ہیں جن پر بعد تعریف صادق ہے لیکن بعد وہ صرف صادق نہیں کی و عدم اطرد کیا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ اصل کی تعریف متعارف الہ کے ساتھ کہ بغیر شرط اور دخول غیر سے مطلق نہیں ہے جو وہ خدا بحث من وجہ یہاں سے ثمار معقولاتی مصنف پر چند اصطلاحات کر رہے ہیں۔ اول: پہلے لفظ کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نام رازی کی تعریف کو اس لیے مقرر فرمایا ہے کہ وہ مطرد اور مانع نہیں ہے آپ کے افعال کا وہ عدم اس بات پر ہے کہ مطلق تعریف (یعنی ہر قسم کی تعریف) میں اطرد شرط ہے خواہ تعریف حقیقی ہو خواہ وہی نام آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ مطلق تعریف میں مطرد ضروری نہیں ہے خصوصاً تعریف کی جس تو بالکل ضروری نہیں ہے لہذا وہ ممانعت کی تعریف اگر مطرد نہیں ہے تو کوئی حرج نہیں۔ ثمار تعریف کی میں مطرد کے شرط نہ ہونے پر رد الیس بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل تان کتب لغت سے بیان کی کہ کتب لغت میں ایسے الفاظ کا کثرت موجود ہیں کہ ان کی تعریف و تفسیر ایسے الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے جو صرف وعدہ سے علم ہیں مثلاً اللہ لیسبت الذنب شیخ وغیرہ جب تعریف ائمہ من العرف ہو جائے تو وہ بغیر شرط ہو جاتی ہے کیونکہ لیسبت اس تعریف میں ایسے افراد داخل ہو جائیں گے جو کہ صرف وعدہ میں داخل نہیں تو جب کتب لغت میں الفاظ کی تعریف و تفسیر الفاظ عامہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ہے بھی یہ تعریف اکی اور ان کے اوپر کسی نے نقص و افعال بھی وارد نہیں کیا اور ان کی صحت کو تسلیم کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ تعریفات اسید میں مطرد شرط نہیں ہے تو آپ کا کہنا کہ مطلق تعریف میں اطرد شرط ہے باطل ہو گیا۔ بلکہ (۲) معتقدان نے تصریح کی ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تعریف ناقص (۲) تعریف تام، تعریف تام میں مطرد شرط ہے اور تعریفات ناقصہ میں شرط نہیں ہے لیکن جو ہے کہ تعریفات ناقصہ میں شرط ہے کہ وہ صرف وعدہ سے ثابت ہو سکتا ہے اور ان میں صورت میں وہ تعریفات مانع من دخول بطور (مطرد) نہیں ہو سکتی اور ان تعریفات ناقصہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات عدم مطرد صرف کو جمع اعداد سے متنازعہ تصور نہیں ہوتا بلکہ بعض معین اشیاء سے متنازعہ تصور ہوتا ہے اور تعریف ناقص کی صحت کیلئے یہی بات (اختیار من بعض اعداد) کی کافی ہے مثلاً یہاں اصل کو ایک شی معین (فرع) سے متنازعہ تصور ہے تو اس کی انکی تعریف کی جائے گی جو اس کو فرع سے متنازعہ کر دے اگرچہ وہ تعریف مانع من دخول غیر نہ ہو جیسے علت طایفہ صریحہ وغیرہ لہذا ہم اصل کی تعریف متعارف الہ کے ساتھ کرتے ہیں یہ دونوں آپس میں متنازعہ ہوں گے اور یہی ہمارا مقصود ہے اگرچہ یہ تعریف مانع اور مطرد نہیں ہے بعد وہ کے علاوہ بھی بہت سے افراد پر صادق آ رہے ہیں لہذا معتقدین کی تصریح سے ثابت ہوا کہ مطلق تعریف کیلئے مطرد مانع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف تعریفات تامہ کیلئے ضروری ہے تعریفات ناقصہ کیلئے ضروری نہیں ہے۔ جواب ثمار معقولاتی کے اس افعالی کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔ جواب (۱) آپ کا یہ افعال آپ ہی کے قول کے خلاف ہے کیونکہ چند مطردوں کی آپ ہی کے الفاظ مبارک مذکور پچھلے ہیں وعدہ اولیٰ لانی میں لکھا کہ تعریف عدم اطرد مقصود۔

اسی کا نام اور وہی نام دونوں کو دیکھ لیتے اور پھر لفظ کیجئے کہ علامہ صمد پر آپ کا یہ اعتراض صحیح ہے یا غلط۔ جواب! (۲) آپ نے غلطی میں ارشاد فرمایا تھا کہ میں اصول منطق کی رعایت کروں گا اور عند التماثل قواطع اصطلاحاً (ہر تعریف میں) ضروری ہے تو آپ کا یہ قول متفقہ کے قواعد کے خلاف ہے۔ جواب! (۳) مصنف نے عدم الطر اور الہام و تراویح الہام راوی پر وارد کیا ہے اور الہام راوی اصطلاحاً ہر تعریف میں ضروری منطق کو شرط ضروری دیتے ہیں چنانچہ شرع اور شادات میں الہام راوی نے تصریح کر دی ہے کہ تعریف بالہام جائز نہیں ہے لہذا اگر یہاں وہ خود تعریف بالہام کریں جو مورد (اصل) اور غیر مورد (علف) صورت یہ وہاں غیر مورد (دولوں کو شامل ہونے کیجئے نہیں ہوگا۔ جواب! (۴) تسلیم ہے کہ اطر اصطلاحاً تعریف میں شرط نہیں ہے لیکن مولیٰ تو ہے تو مصنف کی کام درست اور مولیٰ پر محمول ہے۔ جواب! (۵) یہاں حد اضافی کی بحث ہے جس کے وہ جزء میں اصول اور قیود کے جو تفہیم کی تعریف کی جائے گی وہ ضرور ہے لہذا اصول کی تعریف بھی ضرور مولیٰ چاہیے تاکہ متاسیت حاصل ہو اگرچہ اطر شرط نہیں ہے لیکن اس مقام میں اطر اور مولیٰ چاہئے تعریف راوی میں چونکہ اطر انہیں ہے لہذا اس مقام پر اور درست نہیں۔ جواب! (۶) یہ جو شارع تکرارائی نے استدلال فرمایا ان کتب اللغات مشہورہ بتفسیر الالفاظ بالاحصاء تو اس کا جواب غرض خدمت ہے کہ حضرت تکرارائی کا یہ استدلال غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں ہیں ان کو تعریفات تفسیری کہا جاتا ہے یہ تعریفات اسبب نہیں ہیں ان دونوں میں بہت فرق ہے اور دوسرے کی تعریف لفظی تو ہو سکتی ہے تعریف الہی نہیں میں طر شرط نہیں ہے جب کہ تعریف الہی میں اور تعریف لفظی میں شرط شرط ہے چونکہ آپ نے تعریف لفظی اور تعریف الہی کو مطلق واحد تصور کر لیا ہے اسی لحاظ کی بنا پر اصل کی تعریف میں اطر شرط قرار نہیں دیا جاتا کہ اصل کی تعریف الہی ہے اور اس میں اطر اور شرط ہے نیز کتب لغت میں جو تعریف بالہام کی گئی ہیں وہ سب مجتہدین اور اطر کے ہیں کیونکہ قیود و شرائط کی موجودگی نہیں ہوتی اسی طرح لغت و غیر من لیس۔ بھی نہیں ہوتا جو تعاریف اطر و تعریفات عامہ اختیار کرنی پڑتی ہیں بحالت اطر تو سبب بھی محال ہو جاتا ہے فہم اسطر خیر باغ ولا حاد فلاح علیہ۔ جواب! (۷) کہیں کہیں دوم جو شارع نے فقہ صریح سے ذکر کی ہے۔ اور اس کا لفظ صریح لکھو کہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ محققوں کا مذہب نہیں ہے کہ مذہب بعض ہے نیز اس دلیل سے مصنف پر کوئی افعال اور نہیں ہوتا کیونکہ اس میں خود شارع تسلیم کر رہے ہیں کہ جو تعریفات بالہام ہوتی ہیں وہ ناقص ہوتی ہیں نیز فقہاء الیہ کے ساتھ تعریف ناقص ہوگی جو مانع من دخول اطر نہیں ہوگی جو نتیجہ من جمیع ما بعدہ کا نامہ نہیں دے گی میں یہی تو وہ جوابات ہیں جن کی بنا پر مصنف نے اس تعریف کو قاطع اعتراض بھی کر دیا ہے اور تعریف کامل کو اختیار کیا ہے الشافی منع عدم حقیق الاصل افعال ثانی یہ ہے کہ مصنف کا یہ قول کامل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے علت ماعلیٰ نہیں ہوتا اس کو ہر جہت سے نہیں کرتے بلکہ اس کا اطلاق علت ماعلیٰ پر ہو سکتا ہے کیونکہ اصل کی تعریف بھی ماعلیٰ علیہ غیرہ

یہ تعریف طے فاقی پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ وجود فعل مرتب و علیٰ اصل الفاعل ہوتا ہے اور فعل کا استناد الی الفاعل ہوتا ہے اور اصل کی تعریف میں، بقا و علی غیر سے مراد بھی یہی ہے کہ اس میں کا استناد اور ترتیب وغیرہ پر چند اصل کی تعریف متجانس علیہ جس طرح فاعل پر صادق آتی ہے اسی طرح صرف وہ (۱) اصل (۲) بھی فاعل پر صادق آتا ہے نہ عدم اطوار و لا اشغال غلہ ہوگا جواب اس اشکال کے متعدد جوابات ہیں۔ جواب (۱) کہل پر ہے کہ تسلیم ہے کہ اصل کی تعریف فاعل پر بھی آتی ہے اور اصل کا اطلاق فاعل پر ہو سکتا ہے لیکن معنی منفی کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق بالاصل صرف علت مادی پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق اور اشغال بالاصل فاعل پر واقع نہیں ہے فی کاہا معرب اگر کام معرب میں اطلاق علی الفاعل ثابت ہو جائے تو پھر نصف پر اشغال وارد ہو سکتا ہے لیکن یہ قول غلط نہیں کی جاسکتی (۲) اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ اطلاق اصل علی الفاعل ثابت ہے تب بھی اشغال معنی علی تعریف الرازی (زمان غیر معروضہ) پر وارد ہے گا کیونکہ علت ضروریہ قاتیہ اور شرط پر اصل کا اطلاق پھر بھی نہیں ہوتا اور تعریف متجانس علیہ صادق آتی ہے تو تعریف پھر بھی غیر مطر ہے۔ (۳) اصل کا اطلاق علی الفاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ ارتداد سے مراد استناد و اساقی ہے نہ کہ استناد تشریف الی مبنی ابتداء ماضی علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر ماضی کیلئے بخیر لا ماضی کے ہونے پر کہ وہ غیر اس میں کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثر کی وجہ اصل ہوتا ہے یہی نہیں کہ فاعل ایک احساس ہو اور اس پر فعل کی بناء ہو لہذا ماضی غیر ماضی و الی تعریف فاعل پر صادق نہیں ہو سکتی انشا اللہ ان کلامہ فی باب البعجاز اللغی غیر اشغال یہ ہے کہ معنی کی عبرت میں اعتراض ہے کیونکہ یہاں معنی نے یہ فرمایا جو متجانس علیہ پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا جسے علی رباب البجاز میں جریں لا صلتہ و التبعین سن الفاسین میں جو کہ ہم کی ہے و در اہانت کرتی ہے کہ ہر متجانس علیہ اصل ہے تو جب معنی باب البجاز میں ہر متجانس علیہ کا اصل ہونا تسلیم کر رہا ہے تو پھر اسم رازی نے الاصل کی جو تعریف اختیار کی علیہ کے ساتھ کی ہے یہ نقل، اعتراض کیوں ہے اس پر معنی کیوں اشکال وارد کر رہے ہیں۔ جواب! معنی کی عبرت جو باب البجاز میں ہے وہ تعالیٰ اس پر دل نہیں ہے کہ ہر متجانس علیہ اصل کہنا ہے بلکہ مراد معنی یہ ہے کہ جب حقیقت جو وہ اصل ہے اور البجاز جو درجہ لڑے ہے ان دونوں کے درمیان اشتباہ پیدا ہو جائے اور ان کے درمیان امتیاز نہ کرنا ہو تو دیکھا جائے گا کہ ان میں سے متجانس علیہ ہر متجانس کو ان ہے جو متجانس علیہ ہوگا اس کو اصل (حقیقت) اور جو متجانس ہوگا اس کو فرع (بجاز) کہا جائے گا تو اس سے تو ایک خاص مقام کے اعتبار سے متجانس علیہ اصل قرار دیا گیا ہے نہ کہ حقیقت اور بجاز کے درمیان امتیاز ہو جائے تو ایک خاص مقام پر اصل کی تعریف متجانس علیہ کے ساتھ کہ اس کو تسلیم نہیں ہے کہ مطلقاً ہر اصل کی تعریف متجانس علیہ کے ساتھ کہ مجمع ہو۔ الرابع انشا اللہ لفظ اللغی معنی پر جو تو اشکال ہے کہ اگر اس راوی کی تعریف اطوار مانع نہیں ہے تو آپ کی تعریف اصل متکلف و جامع نہیں ہے مثلاً جب فکر کی تعریف کی جائے گی کہا جائے انظر ترتیب امور سطوحہ تو امور معلومہ فکر کیلئے علت مادی، اور اصل ہیں ترتیب امور

معلومہ علت صہر یہ مقرر علت قاطعہ ہو اور اصل الیٰ: مجوز علت قاطعہ ہے جب امور معلومہ لازم اور اصل میں تو فکر کا ان پر ہوتا ہوگا لیکن بہتہ کی دونوں قسموں میں سے کوئی قسم نہیں جس کی فکر کا ابتداء امور معلومہ پر نہ ہو مگر یہ وجوہ لازمہ ابتداء عقلی ہے، وائسیر المصنف کیونکہ مصنف نے ابتداء عقلی کی تعریف کی ہے ترتیب حکم علی دلیل اور فکر کا ابتداء عقلی امور معلومہ یہ ترتیب حکم علی دلیل نہیں ہے کیونکہ فکر حکم نہیں ہے اور امور معلومہ اس کیجئے دلیل نہیں ہے لہذا آپ کی تعریف جامع نہیں ہے۔ جواب: اشارہ تفسیر الیٰ کا یہ اشکال لغو اور ہے سو ہے اور اصل تفسیر الیٰ نے یہ نتیجہ کر رکھا ہے کہ مصنف کی ہر بات کی تردید کرنی ہے اس لیے وہ ہر جائزہ و جائزہ اشکال کرتا ہے اور یہ بھی نہیں سوچتا کہ یہ میری اپنی کلام کے خلاف ہے اشکال مذکور بھی اسی کا ایک نمونہ ہے مدارج تفسیر الیٰ ناقص میں کہ چکے ہیں۔ اٹھن میں ترتیب حکم علی دلیل اور اصل تفسیر الیٰ بتا ہوا ہے وائسیر المصنف نے خود اعتراف کر چکے ہیں کہ ترتیب حکم ابتداء عقلی کی تفسیر تعریف نہیں ہے لہذا یہ اس کی اصل ہے اجتہاد عقلی کی تعریف اور ہے ترتیب الیٰ علی عقلی فی عقل اور یہ تعریف ترتیب فکر علی امور معلومہ پر بالکل صادق آری ہے لہذا تعریف مصنف جامع و متعین ہے اور اعتراض شارح نسخہ ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

والفقه معرفة النفس مآلها وما عليها وبها علة مصنفہ اضافی بیان کر رہے تھے اس سے جس اضافی (الاصل) کی تعریف اخراج بیان کی اب اضافی (نقد) کی تعریف بیان فرماتے ہیں اتنی نہیں قرینات بیان کیں سب سے پہلی تعریف امام ہشتم سے منقول ہے اور دوسری ہو العلم بالا حکام الشرعية العملية الخ اصحاب شافعی سے منقول ہے اور تعریف ثالث خود ترمذی اپنی طرف سے بیان کریں گے۔ سب سے پہلی تعریف معرفة النفس یعنی نفس کا ان چیزوں کی معرفت حاصل کرنا جو اس کے لئے نفع دینے والی ہیں اور نقصان دینے والی ہیں۔ بحر معنی مغزبات نے اس تعریف میں محاکم کی قید کا اضافہ کیا ہے تو مقصد یہ کہ کہ مآلہا وما علیہا اصل کے قبیلے سے اور بعض نے یہ قید نہیں لگائی۔ مصنف نے خلاف کیا کہ جن مغزبات نے قید لگائی ہے ان کا مقصود من هذا القید اعتقادات اور جہانیاں کا مفقود سے خارج کرنا ہے لہذا ان کے نزدیک علم حکام جو اعتقادات سے متعلق ہوتا ہے اور علم تصوف جو وجدانیات سے متعلق ہوتا ہے دونوں فقہ سے خارج ہو جائیں گے اور جو مغزبات اس قید کا اضافہ نہیں کرتے ان کا مقصد ان دونوں کا مفقود میں داخل کرنا ہے تو ان کے نزدیک فقہ علم عام کے مجموعہ کا نام ہوگا (۱) علم عام (۲) تصوف (۳) فقہ (۴) هذا التصريف منقول مصنف فرماتے ہیں کہ یہ تعریف (معروفہ النفس) امام ہشتم سے منقول ہے قال معروفہ سے اس تعریف کی ترمیم کرتے ہوئے فرمایا کہ لفظ المعروفہ کا معنی ہے جزئیات کو دلیل سے جان لینا لہذا اس لفظ کو قید سے قلمبند خارج ہو جانے لیا کیونکہ قلمبند میں اگر چہ اور ایک جزئیات ہوتا ہے لیکن دلیل سے

ترک مندوب (۶) ترک مباح (۷) ترک مکروہ تنزیہی (۸) ترک حرام (۹) ترک مکروہ تحریمی (یا احتمال جامع کلمع ۱۰) اسامیہ
 (تیسرا احتمال یہ تھا کہ مالہا سے ثواب اور علیہا سے عذاب ثواب مراد وہاں صورت میں فعل واجب فعل مندوب واجب علیہا میں
 داخل ہوں گے اور باقی اس اقسام چار فعل کی اور چھ ترک کی لا یصلاب میں داخل ہوگی یا احتمال بھی جائز کلمع ۱۱) اقسام ہر یک میں
 احتمال اس صورت میں تھے کہ مالہا میں لازم برائے قطع اور علیہا میں عسی برائے ضرر ہو، جو تھا احتمال یہ تھا کہ مالہا سے ما
 یجوز لہا اور علیہا سے ما یجب علیہا مراد وہاں احتمال کے مطابق فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی کے معانی جو فعل کی طور
 تسمیہ ہیں (فعل مندوب فعل مباح فعل واجب فعل مکروہ تنزیہی) اور ترک واجب کے علاوہ ترک کی پانچ اقسام ہیں (ترک
 مندوب ترک مباح ترک حرام ترک مکروہ تحریمی) اور ترک مکروہ تنزیہی پر سب بجز لہا میں داخل ہوں گی اور فعل واجب ترک
 حرام ترک مکروہ تحریمی اور سب علیہا میں داخل ہوگی اور فعل ترک فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب نہ یجوز لہا میں داخل اور نہ
 یجب علیہا میں داخل ہوں گی کیونکہ یہ تو جائز ہیں اور نہ واجب یا احتمال بھی جامع کلمع ۱۲) اسامیہ میں ہکا پانچواں احتمال یہ تھا
 کہ مالہا سے ما یجوز لہا اور ما علیہا سے محرم علیہا مراد وہاں صورت میں (۱) فعل حرام (۲) مکروہ تحریمی (۳) اور ترک
 واجب یہ تینوں محرم علیہا مگر داخل ہوں گے اس کے علاوہ فعل واجب فعل مندوب فعل مباح فعل مکروہ تنزیہی ترک مندوب
 ترک مباح ترک حرام ترک مکروہ تحریمی یہ سب مجوز لہا میں داخل ہوں گی یا احتمال بھی جامع کلمع ۱۳) اسامیہ
 اذا عرفت هذا فلا یلزم من کلمۃ فی الذکر کرنے کے بعد معنی فرماتے ہیں کہ کن پانچ احتمال میں سے وہ احتمال زیادہ اولیٰ
 ہے جن میں واسطہ نہیں ہے یعنی قول میں جامع کلمع ۱۴) ہیں وہ تین احتمال ہیں (۱) اور مراد احتمال (۲) مالہا و ما علیہا سے
 عقاب و عدم عقاب مراد (۳) تیسرا احتمال (۴) مالہا و ما علیہا سے ثواب و عدم ثواب مراد (۵) آخری احتمال (۶) مالہا و ما
 علیہا سے جواز و حرمت مراد یہ تین احتمال چونکہ جامع کلمع ۱۵) میں ہیں لہذا مالہا و ما علیہا کو ان پر محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے
 نہ مالہا و ما علیہا معنی فرماتے ہیں کہ لفظ مالہا و ما علیہا عام ہے یا مقادیرات کو بھی شامل ہے جیسے وجوب ایمان وغیرہ
 اور وجہ انیت کو بھی شامل ہے جیسے خلافی و لیسہ اور ملکات نفسانیہ جیسے تصوف، زہد، ہجر، رضا، خضوع، تقبیل، طہارت، اور غیرہ اور ہر بات
 و کلیتہ کو بھی شامل ہے کما للصلوٰۃ، و الصوم، و طبع، و فحود، اگر مالہا و ما علیہا اعتقادیات کے تہذیب سے ہوں تو اس کو
 علم النظام کہتے ہیں اگر کن قبیل الوجدانیات و الاغاتیات ہو تو ان کو ضم للافاتی و طہارت کہتے ہیں اگر من باب العلمیات ہو تو ان کو
 علم انفس کہتے ہیں تو مالہا و ما علیہا تینوں صورتوں کو شامل ہے اگر مالہا و ما علیہا سے فقہ فقہ اصطلاحی کی تشریف کرنا مقصود ہو تو
 انہیں محکمات کا قید کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا تاکہ مقادیرات اور وجہ انیت خارج ہوں گے اور اگر مالہا اور ما علیہا سے مطلق
 فقہ کی تشریف کرنا مقصود ہو جو ان تینوں (علمیات، اعتقادیات، وجدانیات) کو شامل ہو تو ہر محکمات کی قید نہ لگائی جائے گی چنانچہ اسامیہ

خلفہ نے لڑائی قید کا خاندان نہیں کیا کیونکہ نہیں نے قدم میں ان تینوں کو داخل کیا تھا یہ ہے کہ امام صاحب علم الکلام کا نام الخلفہ الاکبر رکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ خدام ان کے نزدیک ختم میں داخل ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله نقل للمضاف تصريفين مقولا ومن يفا الخ غرض شارح بیان فاکہ، اصنف نے مضاف (اصل) کی رد تو نہیں ذکر کی (۱) متنب (۲) غیر متنبول، مزین اس طرح مضاف الیہ (نقد) کی بھی رد تو نہیں ذکر کی ان میں سے ایک کے ضعف اور غیر متنبول ہونے کی تصریح کر دی ہے، آخر یہ وہ ہے جو اصحاب شافعی کی طرف منسوب ہے اور پہلی تخریف جو امام صاحب سے متعلق ہے اس کے بارے میں حکمت اختیار کیا ہے، چنانچہ طرف سے تیسری تخریف بیان کی بغیر الاول معلوفہ النفس مبالغہ وما علیہا، جو محوز ان یولد مالفیہ غرض شارح فقہ زانی اقرب لادل کے بعض الفاظ کی توضیح و تشریح چنانچہ نقض انفس کی تصریح کرتے ہوئے کہا کہ اس میں رد احوال میں (۱) اس سے مراد ذات عیدہ جو یمنی جسد مع الارواح تو معروف انفس یعنی معروف العیدہ ہوگا کیونکہ اکثر احکام الادل جسدی و بدنی سے متعلق ہوتے ہیں اور احوال جسد غیر روح حاصل نہیں ہو سکتے ہیں انفس سے جسد با روح دونوں کا مجموعہ مراد ہوگا (۲) احوال دوم یہ ہے کہ نفس سے فقط روح اور نفس انسانی مراد ہو گیونکہ ایسی ہی ہے سے احوال و جود میں آتے ہیں اور نظا بائی و ادعا ہے کیونکہ ادراک و شعور و صلاہ سے علم فہم ہی روح میں ہے بل صرف آہ سے نفس کے واسطے سے انسان سے احوال کا مدد ہوتا ہے بقولہ وفسر المعرفة، والتفید الخیر مسالدا لذلک الخ غرض شارح فقہ زانی اعتراض علی اصنف تقریر احوال یہ ہے کہ بقا نے معروف کی تخریف کی ہے اور ان جو بیانات میں دلیل اس میں جو تخریق قید میں دلیل ذکر کی ہے چنانچہ طرف سے ذکر کی ہے اس کا ثبوت نہایت میں ہے نہ اصطلاح میں نہ پر کوئی دلیل موجود نہیں۔ جواب اس احوال کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) یہ قید الاحکام ہے کیونکہ امام اصنف امام راغب صیغہ فی نے معروف کی تخریف میں ذکر ہے المعرفة و العرفان ادراک حسی بطور و تصور لا یلزم بطور و تصور سے اشتغال اور ادراک حسی میں ہی مراد ہے فقہان نے کہا کہ یہ قید ثابت نہیں ہے فقہ ہے (۲) کذا خود اسناد تالیف میں ہے کہ جہ ہے کہ فقیر مجتہد کو کہ جاتا ہے فقہ کو فقیر نہیں کہ جاتا تو اصطلاح میں بھی فقہ معروف الاحکام میں دلیل کا نام ہے قرآن اصطلاح کا نام بھی مذہب ہے (۳) مبالغہ وما علیہا سے مراد بھیج احکام بھیج لاشترک ہیں، و معروف بھیج احکام کا تفصیل بافضل کامل ہے فقہ ضروری ہے اس کے اندر شبہ و اشتغال کی قید لگائی جائے۔ ذهب فی قوله مانها وما علیہا غرض توضیح مشن استفادہ ہے کہ مصنف نے مبالغہ اور علیہا میں لام و افتخار اور علی کو ضرر کے معنی پر محمول کیا ہے کیونکہ یہ

مشہور و معروف تھا جسے لہا ما کسبت و علیہا ما کسبت پھر اتفاق اور ضرورت و قید بقید الاخریٰ کیا تاکہ اس نفع اور ضرر سے احتراز ہو جائے جو اگر کوئی نفع یا شے حاصل کرے ہے جسے لذت و مصائب و آلام و غریب و المشعر یہنا الطبع سے دفع امکان ہے کہ مصنف نے فی الاخریٰ کی قید لگائی ہے اس پر کوئی قریب سے شارح و مفسر سے جواب دے رہے ہیں کہ قریب یہ ہے کہ یہ اثر مشہور ہے کہ نقطہ صریح میں سے ہے ورنہ فی امور دنیٰ ظلم میں نفع اور ضرر و فزویٰ پیش نظر ہوتا ہے۔ غلط کسر لہذا علمی المضاعف لثلاث معنی اختصار یہ ہے کہ اس کو اتفاق اور علی کو ضرر کے معنی میں کر کے کی صورت میں نہیں معانی بنتے ہیں (۱) نفع سے ثواب اور ضرر سے عقاب مراد اس صورت میں دونوں میں عقلی تضاد ہوگا (۲) نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب مراد اس صورت میں تقاضی عدم و املکہ والا ہوگا نفع عدم ملکہ اور ضرر ملکہ ہوگا (۳) نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد اس صورت میں بھی عقلی عدم و املکہ ہوگا نفع ملکہ اور ضرر عدم ملکہ ہوگا نہ بین حکامات کے علاوہ دو خیال اور بھی ذکر کیے ایک یہ کہ مبالغہ سے ما بجزو لہا اور علیہا سے بجنب علیہا و درم مبالغہ سے بجزو لہا اور علیہا سے بحرم علیہا مراد ہو تو کل پانچ احتمالات ہوں گے۔ تین احتمالات ایسے ہیں جو جامع و شامل کسب الارشاد میں (۱) اور (۲) احتمال مبالغہ و مبالغہ علیہ سے مراد عدم عقاب و عقاب ہو (۳) تیسرا احتمال مبالغہ اور مبالغہ علیہ سے ثواب اور عدم ثواب مراد ہو (۴) احتمال خاص اسی ما بجزو لہا اور ما بحرم علیہا ہائی و احتمال جامع کسب الارشاد نہیں۔ ایک احتمال اور دوسرا احتمال رابع۔ والاقسام الثنا عشر لان ما یالقی بہ المکلف اللع شارع تختاری فی ذلک مکلف کی بارہ قسم کی دلیل مصر بیان کر رہے ہیں چونکہ مکرر قریبی کی تخریف میں تفسیق اور امام محمد کا اختلاف ہے اس لیے وجہ مصر میں بھی اختلاف ہے امام کی رائے کے مطابق دلیل مصر اس طرح ہے کہ مکلف انسان جو عقل کرتا ہے و در زمان سے خالی نہیں و اس کا فعل و ترک دونوں مردی ہوتا ہے یا ان میں سے کوئی رائج و ادنیٰ ہوگا اگر دوسرا قسادی ہوں تو اسے ہرجا کہا جاتا ہے اگر ان میں کوئی جانب رائج ہے تو مکرر و دہاں سے عالمی نہیں یا جانب نفس رائج ہوگی یا جو تب ترک اگر جانب نفس رائج ہو تو مکرر و دہاں میں جانب ترک سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ منع کیا گیا ہے تو واجب اگر نہیں کیا گیا تو مندوب اگر جانب ترک رائج ہے تو دوسری میں سے منع کیا گیا ہوگا یا نہ کر نہیں کیا گیا تو مکرر و دہاں سے منع نہیں ہے اگر فعل سے منع کیا گیا ہے تو مکرر و دہاں میں منع نہیں ہے بل قطعاً سے ہوگا یا دلیل عقلی سے اگر دلیل عقلی سے ہے تو اسے حرام کہا جائے گا اور اگر دلیل نفسی سے ہے تو اسے مکروہ کہا جائے گا یا نہ مکرر کے بموجب کسب الارشاد میں لا یجوز فصل بل یجب ترکہ میں داخل ہے تو حرام مکرر و دہاں میں دونوں منع منقطع ہیں یا نہیں دونوں میں فرق صرف ثبوت کے اعتبار سے ہے کہ حرام منع یا دلیل عقلی ہوگا اور مکروہ یا دہاں میں دلیل نفسی ہوگا و هو المستاسب ہونا سے یہ نہ حجت لہائی کہ اس مقام پر امام محمد کی وجہ مصر ہی مستاسب ہے کیونکہ مصنف

نے کر دیا جو کہی ہو، افعال میں اور کردہ تحریری کو لا بجور فعلہ من بعد ترکہ و عذاب علیہ من دغش یا ہے کہ
 لاجرم اور میں اور مجھ کی رائے ہے کہ اگر وہ تحریری و کتابی غلط اور حرام کے ساتھ شامل آتے ہیں شیئیں کے مذہب نے
 مطابق دینا جس طرح ہے سب ایسی بہ الحکلف تروی الطیف فی فعل ترکہ کی دیکھ کر یاد اس پر ہے اگر مشابہتی
 لغیر فی نہیں ہے تو اور نہیں ہے کہ یہ فعل رائے ہوئی یا جانب ترکہ اگر جانب فعل رائے دانی ہے تو اور نہیں ہے ترکہ سے
 منع کیا گیا ہو کیا نہ کرنا چاہیے تو واجب اور نہ منع کیا گیا ہو اگر جانب ترکہ دانی ہے تو اور نہیں ہے ترکہ سے منع کیا گیا ہو کیا نہ کرنا
 منع کیا گیا ہے تو اگر فعل سے منع نہیں کیا گیا تو اول سے ظاہر نہیں ہے تو قرب الی اقلیت ہوگا یا قرب الی اکثریت اگر
 قرب الی اقلیت ہے تو اگر وہ تحریری ہے قرب الی اکثریت ہونے کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذیل کو عذاب اور دوزخ میں لیتے
 ہیں کہ تاکہ کوئی نہ تو اس کو عذاب ہو جائے اور قرب الی اکثریت ہونے پر نہ ہو کہ تحریری ترکہ کے عذاب اور دوزخ میں لیتے
 ہے کہ اس کے مائل کو عذاب و عذاب نہیں دیا جائے بلکہ مستحق عذاب و عذاب دکانوں اور دوزخ میں لیتے ہیں کہ اس کے مائل کی
 مثال دینا فرمایا ہے حرم مان امتناعاً کہ وہ تحریری عقاب سے ترکہ ہو جائے گا تو عقاب کی رائے اور مذہب کے
 مطابق ترکہ تحریری و بجور فعلہ میں داخل ہے اور نہ کاہ ظنی عقاب بالدار نہیں ہے سب اس وقت کے خلاف ہے
 کیونکہ مصنف نے تحریری کو لا بجور فعلہ من بعد ترکہ و عذاب علی فعلہ میں لے لیا ہے خاصاً اختلاف انہما
 اثنین یعنی ہے کہ وہ ترکہ تحریری کو لا بجور فعلہ من بعد ترکہ و عذاب علی فعلہ میں لے لیا ہے خاصاً اختلاف انہما
 فعلہ میں داخل ہے۔ پس اصل شانہ ہا یہ قیاسی کہ ترکہ تحریری عقاب سے ترکہ ہو جائے گا تو عقاب کی رائے اور مذہب کے
 اکتساب ترکہ تحریری کو لا بجور فعلہ من بعد ترکہ و عذاب علی فعلہ میں لے لیا ہے خاصاً اختلاف انہما
 من اختلاف ہوگا و فی الحدیث شد علی الملک من مصلی ایڑا پ اس ایشال کے متعدد جملات۔ یہ لکھے ہیں (۱)
 ترکہ انہما کے خلاف انہما میں ایک ہے بلکہ حرم مان هذا لوجہ من الامتناع لمسلمین ہے یا نہ کہ یہ یثاب میں ہے کہ
 قومت نے ان میں سے کسی ایک دوسرے کی شدت کرینے کے لئے ترکہ تحریری عقاب سے ترکہ ہو جائے گا تو عقاب کی رائے اور مذہب کے
 جواب (۲) حرم مان عقاب میں (۱) حرم مان عقاب میں (۲) حرم مان عقاب میں (۳) حرم مان عقاب میں (۴) حرم مان عقاب میں (۵) حرم مان عقاب میں
 ترکہ تحریری کیلئے نہیں کرنا چاہیے کی شدت مقرر ہو جائے گی (۳) جواب یہ ہے کہ فقہاء ائمہ کی انہما میں سے ایک
 عقاب سے ترکہ ہو جائے گا تو عقاب کی رائے اور مذہب کے اکتساب ترکہ تحریری کو لا بجور فعلہ من بعد ترکہ و عذاب علی فعلہ میں لے لیا ہے
 حرم مان عقاب میں (۱) حرم مان عقاب میں (۲) حرم مان عقاب میں (۳) حرم مان عقاب میں (۴) حرم مان عقاب میں (۵) حرم مان عقاب میں
 ہے جیسا کہ یہ یثاب میں ہے کہ ایک کی شدت کرینے کے لئے ترکہ تحریری عقاب سے ترکہ ہو جائے گا تو عقاب کی رائے اور مذہب کے

تحریکی اس سے محرم ہو جاتا ہے۔ جواب: (۵) امر از محذورانی یہ ہے کہ یہ شخص مستحق حرمان طاعت ہے اور مستحق حرمان طاعت اور طاعت کے متانی نہیں ہے جس طرح استحقاق عذاب متانی نہیں ہے شتم العروا بالواجب ما يشمل المفروض ایضا غرض شارع محذورانی جواب سوالی مقدر۔ سوالیہ ہوتا ہے کہ معصی نے ایمانی پر الحکم (افعال والی مکلف) کی چھ نہیں بنائی ہیں مالا کہ چھ سے زیادہ ہیں کیونکہ فعل مکلف کی ایک قسم فرض ہے اس طرح سنت لعل بھی فعل مکلف کے اقسام میں سے ہے یہی اقسام ہو گئیں تو یہ صحراطل ہو گئی۔ جواب: اندر جواب دے دے ہیں کہ ضرورت سے یہ کیونکہ جب فرض کو بھی مثال ہے کیونکہ فقہاء کی اصطلاح میں فرض کا استعمال فقہا الواجب ثانیہ ذائع ہے کما یقال الزکوۃ واجبة الحج واجب یعنی فرضی ہیں بھی واجب کا یہی معنی عام ہے ای طرح مندوب سنت اور لعل دونوں کو مثال ہے کیونکہ مندوب کا معنی ہے، کان فعل اولیٰ کہ ترک نہ کرنا یہ معنی عام ہے سنت اور لعل کو بھی شامل ہے۔ سوال: پھر فرق کردہ تحریکی کو بھی محدود نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وہ بھی حرام میں داخل ہے، یعنی الامتواں کو کیوں علیحدہ و مستحق ذکر کیا۔ جواب: خلاف الحرام سے شارع اس امکان کو رفع کر رہے ہیں کہ واجب کا اطلاق علی المفروض یہ تو شارع عندہ علیہا ہے لیکن اطلاق حرام محدود تحریکی پر مشہور معروف عند فقہاء نہیں ہے اس لیے کہ وہ تحریکی کو محدود و مستحق ذکر کیا اس سے ثابت ہوا کہ افعال مکلف منحصر زیر طمی سے انقسام لا یحصی صحیح۔ قاعدہ (۱) کہ جب متعدد متوالی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) واجب اصطلاحی ای عبادت بطریق طمی (۲) واجب یعنی المفروض ہذا شارع عندہ لا یحصی کما یقال الزکوۃ واجبة والحج واجب وغیرہ (۳) واجب یعنی غروب کما یقال وجب الشمس ای غروب (۴) واجب یعنی ثبوت کما یقال وجب الشیء ای ثبوت (۵) واجب یعنی اولیٰ شارع کما یقال ہذا الوقت واجب ای واجب (۶) واجب یعنی دوام بقا ہے جس اختراع اور امکان کے کما یقال واجب الزکوۃ۔ قاعدہ (۲) سنت مندوب و مستحب عند بعض مترادف ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے عند بعض ان میں فرق ہے سنت کی تعریف یہ ہے نما و طہ علیہ النبی ﷺ و لیس کہ احیاناً بلا عفو اور مستحب کی تعریف نما و طہ علیہ النبی ﷺ و لعلہ و تو کہ سوا۔ مندوب کی تعریف مصالح و اطہ علیہ النبی و تو کہ اکثر و اغلب من لعلہ۔ انتراضی اختصار ذانی کا یہ قول کہ مندوب سنت کو بھی مثال ہے قاضی اشکال ہے کیونکہ شارع کے قول کے مطابق مندوب میں ترک فعل سے منع نہیں ہوتی اور اس کا تدارک مستحق اس سے نہیں ہوتا جب کہ تدارک سنت مستوجب لامت و اسانت ہوتا ہے نیز اس میں منع ترک الحرام نہیں ہے لال النبی ﷺ علیکم یعنی وسد الخلفاء الراشدین جواب (۱) منع ترک الحرام سے مراد یہ ہے کہ کسی منع ہو کہ اس کا ارتکاب موجب عقاب النار ہو مندوب میں حد جہنم سے بھی یہی مراد ہو گا اور یاں معنی سنت مندوب میں داخل ہے کیونکہ اس سنت کا ترک بھی موجب عقاب نار نہیں ہے۔ جواب (۲) اور اصل سنت جن قسم ہے (۱)

مات ترکہ و یسعی سیدہ ہدیٰ نے کہا کہ مستوجب امت (۲) کون زادہ و امی النبیؐ کی بی بی صاحبہ
تکمیل الدین لکن علیہا الفصل من ترکہا یہ سنت قرآن ہے متعدد بہرہ مستحب کے اس کا ترک لا یمتنع لوما
ولا کونہا ولا استاء ولا عفا کسے ایسی مجتہد فی القعودہ و قیامہ و مشہدہ و اکلہ و شربہ وغیرہ (۳) فعل
وہو ما یناب انصر علی فعلہ ولا یعاف عنی ترکہ لا لئیل ما لم یفعلہ علیہ السلام و لم یوجب فیہ
بخصوص بہرہ عبادۃ مشروعہ لہم یوجب فیہا الشارع علیہ السلام۔

ولیکمل مینہا طرفان فعل ای ایفایع علی ما هو المعنی المستوری و ترک ای عدم فعل
الفتح غرض ثانی ترشح متن ہے اس میں یہ فعل مکلف کی چھ قسمیں ہیں (۱) طرف فعل (۲) طرف
ترک پھر شارع نے یہ بھی واثق کر دی کہ فعل سے مصدری معنی مراد ہے یعنی الایفایع کسی چیز کو قائم کرنا ترک یعنی عدم
فعل ہے اس سے بھی مصدری معنی عدم لا یفایع مراد ہے حاصل بہرہ و مراد اس سے (۳) ہو بھی آ رہی ہے البتہ کل بارہ
قسمیں ان ہائیں کو دو المراد ہوا یا حتی المکلف غرض اس میں جواب سوال فقہاء میں یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ
کہنے کو اپنی بارہ دفع کی چھ قسمیں ہیں پھر ہر ایک کی (۱) طرف میں ایک فعل (۲) طرف میں ایک ترک تو نکال دینا ہوتا ہے کہ اپنی
بارہ دفع میں بھی فعل مکلف مراد ہے بلکہ ان کی (۱) طرف میں ایک طرف فعل (۲) طرف میں ایک طرف ترک تو یہ معنی بھی لفظ مکلف
اور اس کی قسم بھی فعل مکلف ہے پھر لفظ کا معنی آپ نے مصدری کیا ہے لکن الایفایع قولنا مقصر (فعل) کا بھی جہن معنی ہوتا
تو اس سے یہ لفظ کا ایضاً کی (۱) قسمیں (۲) طرف میں ایک پھر اس میں ہم ایضاً یہ قول فعل نکال دیتے ہیں کہ اس مصدر میں
نشبہ الشیء الی نفسه و امی غیورہ لہذا آتی ہے جواب جواب سے کسی یہ بیت لیکن نہیں فرمائیں کہ جب فاعل
سے فاعل کا مصدر ہوتا ہے تو وہاں دو معنی حاصل ہوتے ہیں ایک معنی مصدری و فعلی اور دوسرا حاصل بہرہ معنی مصدری تو
دفع اور مشہور ہے حاصل بہرہ مصدر کی تشریف یہ بیت دو بیت و حالت جو فاعل کو وقت مصدر فعل میں القفل حاصل ہوتی ہے ای
بیت کا یہ حاصل بہرہ مصدر ہے یہ معنی مصدری بہرہ مراد اس کا نتیجہ ہوتا ہے مثلاً ایک ہے نماز کا یہ حاصل مصدری معنی ہے جو
ایک نماز ہے جو اولیٰ نماز میں ہے ایک ہے نماز ثانی و وصیت جو معنی کو حاصل ہوتی ہے بڑے فعل مسلمہ ان کو حاصل
بہرہ کہا جائے عربی میں مصدر حاصل بہرہ میں کوئی عقلی فرق نہیں ہے ایک ہی حوالہ مصدر اور حاصل بہرہ دونوں کو کہتے
مستعمل ہوتا ہے البتہ وہی میں دونوں میں عقلی فرق ہے مصدر کے آخر میں ان باتیں ہوتا ہے۔ حاصل بہرہ کے آخر میں
میں زیادہ ہوتی ہے مثلاً کرانہ و لکن مصدر اور کرانہ و لکن مصدر اور کرانہ و لکن مصدر اور کرانہ و لکن مصدر اور کرانہ و لکن مصدر
بجائے مثال حاصل بہرہ میں اس تشریح کے جواب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب ثابت ہو گیا کہ فعل کے وہ معنی ہیں (۱)

حاصل الحمد۔ (۲) صدور تو اپنی بالکھف جو درجہ مقسم میں ہے اس میں فعل سے مراد معنی مصدوی نہیں ہے بلکہ مراد اصل بالکھف ہے یعنی وہ حصہ مراد ہے جو فاعل کو بوقت صدور فعل حاصل ہوتی ہے اور فاعل بالفاعل ہوتی ہے جیسے وہ وصیت حاصل جس کا کام صلوة ہے وہ وصیت حاصل جس کا نام صوم ہے جو فاعلہ بالمفعول والفعالہ ہے جو ایک اثر صدور من بالکھف ہے پھر اس کی جو فرضیں ہیں فعل اور ترک ان میں فعل سے مراد معنی مصدوی ہے یعنی ایچ اور ترک سے مراد عدم الايقان ہے لہذا یہاں تقسیم اشیاء علی غیر اولی غیر اول تقسیم الاشیاء علی الایقاع لازم نہیں آتی بلکہ عدم در قسم میں فرق ہے لاسع الاشکال۔

والامور المنذورة من الواجب والحرام وغيرهما الخ غرض شارح فقہ زانی جواب سوال مقدمہ۔ سوال ۱ یہ ہوتا ہے کہ وجوب حرمت مذہب وغیرہ اقسام نہ کی دو طرف میں بتائی گئی ہیں ایک فعل اور ایک ترک حالانکہ یہ تو صرف مذہب کے فعل کی صفت یعنی حرم ترک یعنی عدم فعل کی نہیں بنتی یعنی جب فعل کا صدور مختلف سے ہوتا ہے اس وقت اسکو واجب یا مندوب کہا جاتا ہے کہ ترک اور عدم فعل سے تو اسکو واجب اور مندوب وغیرہ نہیں بتایا جائے گا بلکہ واجب ترک کو وجوب مذہب حرمت وغیرہ کی صفت قرار دیکر بارہ قسمیں بتانا کیسے صحیح ہے۔ جواب۔ خواصہ ذاب یہ ہے کہ تعلیم ہے کہ امور مذکورہ (۱) وجوب مذہب وغیرہ (۲) تحقیق تو فعل و مذہب کی صفات ہیں نہ ترک کی بلکہ کبھی کبھی ان کو ترک کی صفات بھی قرار دیا جاتا ہے مثلاً یہاں کیا جاتا ہے عدم مباشرة الواجب حرام یہاں عدم مباشرة کا معنی ترک الواجب ہے تو ترک واجب کو حرام کہا گیا ہے دیکھئے حرام ترک (حرم فعل) کی صفت واضح ہو رہا ہے اسی صفت میں کہا جاتا ہے عدم مباشرة الحرام واجب ای ترک الحرام واجب تو یہاں بھی وجوب ترک کی صفت میں نہ جاتا ہے اسی معنی کی وجہ سے ان کو فعل اور ترک دونوں کی صفت قرار دے کر بارہ قسمیں بتائی گئیں۔

ولما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر غرض شارح جواب سوال مقدمہ۔ سوال ۲ یہ ہوتا ہے کہ معصی نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کیوں کی ہے حیث قال وطرف الترك ای عدم الفعل، حالانکہ مذہب واضح ہے نہ جاتی الی التعمیر نہیں ہے۔ جواب۔ حاصل جواب یہ ہے کہ معصی نے ترک کی تفسیر عدم فعل کی ساتھ اس لیے کی ہے کیونکہ ترک اور معصی میں اشتغال ہوتا ہے ترک معنی عدم فعل جسے سلب لفظ اور نفی فعلی سمجھا جاتا ہے یعنی فعل سے کچھ معدوم ہونا ہے (۲) دوسرا معنی ترک معنی کف النفس من الفعل یعنی جب کسی کام کو اپنے اسباب میں نہ دے اور نفس میں اس کی طرف میلان کرے اس وقت نفس کو اس سے روک لینا ترک یا کف النفس طرف فعل میں داخل ہے یعنی یہ بھی ایک قسم کا فعل ہے تو معصی نے ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کر کے بتا دیا کہ یہاں ترک کا معنی اولی (عدم فعل) مراد ہے معنی کفانی کف

النفیس اس میں ہے کہ اگر ترک بھی کف النفس مراد ہو تو پھر فعل مکلف کی بارہ قسمیں ہیں جن میں سے کئی قسمیں یہ تھیں کہ اگر ترک الحرام یعنی کف النفس من الحرام یعنی فعل واجب ہے تو یہ فعل واجب مراد فعل ہو جاتا ہے اس طرح ترک الواجب یعنی کف النفس یعنی حرام ہے تو یہ حرام میں داخل ہو جاتا تو فعل مکلف کی بارہ قسمیں ختم ہو جاتیں۔ اس لیے ترک کی تفسیر ہم فعل کے ساتھ کی تاکہ بارہ قسمیں میں جائیں اگر ترک یعنی کف فعل ہو تو پھر ترک الحرام واجب میں داخل نہیں ہوگا۔ بلکہ مستقل قسم ہوگی کیونکہ ترک الحرام یعنی ہم النفس واجب میں داخل ہو تو اس پر ثواب ملتا چاہے حالانکہ ثواب نہیں ملتا تو معلوم ہوا یہ وجہ واجب نہیں ہے۔

فان قلت ای حاجة الى اعتبار الفعل والترک وجعل الاقسام الخ فرضا من وجوب سوائے یہ ہے نہیں مکلف کی دو طرحیں ہوں: اور فعل و ترک فعل کا اعتبار کر کے بارہ قسمیں بنانا مکلف ہے اس کی ضرورت نہیں جس میں صرف چار قسموں پر بھی اختتام کیا جاسکتا ہے اور ترک کو اپنی ہی داخل کیا جاسکتا ہے مثلاً واجب میں تقسیم کر دی جائے تو یہاں کہا جائے واجب فعلہ واجب ترکہ ترک حرام ترک کر، ترک فعل واجب میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ حرام کا ترک کر دو تحریری کا ترک واجب ہے اسی طرح مندوب میں بھی تقسیم کر دی جائے مثلاً ترک واجب فعلہ مندوب ترکہ ترک کر، ترک فعل واجب ترکہ واجب ہے اسی طرح مکروہ ترکہ ترک میں داخل ہو جائے گا اسی طرح سب میں تقسیم کی جائے مثلاً ترک واجب فعلہ ترکہ ترک کر، واجب اسی میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ترک واجب حرام ہے اسی طرح مکروہ ترکہ ترک میں تقسیم ہے مکروہ فعلہ ترکہ ترک کر، ترک مندوب میں داخل ہو جائے گا، کیونکہ ترک کی تمام صورتیں فعل میں داخل ہوتی ہیں تو ان کو ملحدہ مستقل اقسام بنانے کی کیا ضرورت ہے، شارح نے جواب دیا کہ اس طرح تقسیم ناممکن ہے بلکہ وہی تفصیل اختیار کرنی ہوگی کیونکہ اگر واجب میں تقسیم کر کے ترک حرام ترک کر، ترک فعل واجب میں داخل کیا جائے تو یوں کہا جائے گا واجب فعلہ و ترکہ ای عدم فعلہ ترکہ ترک مندوب واجب کو واجب واجب عینہ میں داخل کر چکے ہیں لہذا ترک حرام اور ترک مکروہ تحریری یعنی ہم النفس الحرام بھی واجب عینہ میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ ان پر کوئی ثواب نہیں ہوتا اسی نام پر ان تمام اقسام کی تفصیل ضروری ہے۔

ثم لا يخفى ان المراد الخ فرضا جواب سوال قدر۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا ہے وفعل الحرام والمنكر وفحصهما وتوكل الواجب بعد حب طلبه في قول مصنف اهل سنت والجماعة کے مخالف ہے کیونکہ سب اہل سنت ہے۔ سوائے کافر کے کسی کو عقاب ضروری نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک واجب کو عقاب علی سبیل الوجوب ہوگا حالانکہ یہ تو معتزل کا مذہب ہے۔ بواب: شارح تفتازانی نے جواب دیا ہے کہ مصنف کی عبارت

نام ہے اس لیے ترک حرام یعنی عدم الفعل لا ثاب میں، غرض اس پر کوئی ثواب نہیں ہوتا کیونکہ ثواب فعل الاذی بہ ہے۔
 (۴) اگر ترک نام معنی کف النفس ہو تو لا قیاس پر ثواب ہوتا ہے کیونکہ یہ فعل واجب ہے کیونکہ اسباب جاذباتی الحرام
 موجود ہیں اور نفس کی میعاد ان الحرام جو اس وقت اپنے آپ کو مصیبت و حرام سے روکا جاوے گا جب ہے تو ترک نام معنی
 کف النفس واجب میں داخل ہے لہذا اس پر ثواب ہو گا تو معلوم ہوا کہ ثواب علیہ نفس پر ثواب ہو عمل ہو فعل واجب ہے
 نہ کہ ترک نام اور دلیل ہم قرآن پاک کی آیت کا بھی یہی جواب ہے کہ وہاں بھی نفس سے مراد کف النفس عن اکر بات
 ہے اور اس میں کسی نوازاں نہیں ہے کہ ترک نام معنی کف النفس واجب علیہ میں داخل ہے خلاصہ یہ ہے کہ قائل بامتنف ترک
 حرام نہ لاشبہ میں درج ہے اور نہ مذاقہ میں درست ہے کیونکہ یہاں ترک حرام معنی عدم نفس حرام عدم مباشر و الحرام
 ہے اور باقی ترک حرام نہ لاشبہ میں داخل ہے اور نہ ہی مذاقہ میں ملے گا۔

الثانی ان المراد بالعبارة في الوجه الرابع الفع غرض ثواب عند اعتدائی واجب سوال مقدور سوال یہ ہوتا ہے کہ
 احتمال واقع میں نہ تھا وہ علیہا سے مراد ما یجوز لہا و واجب علیہا تھا اور احتمال غاکس میں اس سے مراد ما یجوز
 لہا و ما یجوز علیہا تھا احتمال واقع میں جواز رہتا ہے وجوب ہے اور احتمال غاکس میں جواز نہ تھا وجوب ہے اور جواز معنی
 امکان سے ہوا امکان کی دو قسمیں ہیں (۱) امکان خاص (۲) امکان عام ممکن خاص وہ ہے جو مطلب الضرر و عن الطریقین ہر
 معنی کی دونوں طرف نہیں ہو ضرر ہر طرف ہر طرف ہر طرف نہ ہوں جیسے انسان کا نہ ضرر ضرر کی سبب اور نہ عدم امکان عام وہ ہے جو
 مطلب الضرر و عن احدى الطریقین ہوتا ہے اس کا عدم ضرر ہر طرف نہ ہو ضرر ضرر ہر طرف نہ ہو نہ امکان عام ہے اس کا جو ضرر ضرر نہ
 ہو ضرر عدم ضرر کی نوع یہ نہ ہو مقصد یہ ہے کہ صرف ایک جانب کی ضرورت کا سبب کیا جائے ایک حوائج ہوتے کے ان دونوں
 احتمال میں جو ضرر مستلزم ہو جسے جواز امکان کے معنی میں ہے اب اس امکان سے کہنا امکان عام ہے امکان خاص یا امکان عام
 اگر آپ امکان خاص مراد مانتے ہیں تو پھر جواز کا معنی ہوگا عدم منع الفعل و عدم منع ترک، حیوان دیگر جواز معنی مانع فعل و مانع
 منع ترک یعنی اس کا ترک بھی ممکن اور اس کا نہ کرنا بھی درست دونوں نہ ممکن مگر جب فعل اور جانب ترک سے ضرورت کا سبب
 ہو تو یہ معنی احتمال غاکس میں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال غاکس میں جواز واجب کو بھی شامل ہے کیونکہ یہاں جواز حرام کے
 مقابلہ میں ہے تو وجوب بھی جواز میں داخل ہو گا اور امکان خاص مراد لینے کی صورت میں وجوب داخل نہیں ہو سکتے گا کیونکہ پھر
 جواز کا معنی ہوگا غاکس نہ نہ ضرر دونوں برابر ہوں اور یہ معنی وجوب ملک کی نہیں ہے کیونکہ اس میں کہ نہ کرنا دونوں برابر نہیں
 ہوتے بلکہ اس کا نہ کرنا اور نفس ضرر کی وجہ سے اور اگر آپ جواز سے امکان عام مراد لینے ہیں تو پھر احتمال واقع میں کچھ نہیں ہوگا
 کیونکہ احتمال واقع میں جواز وجوب کے مقابلہ میں نہ ہوں دونوں کے مقابلہ میں ہے اگر جواز معنی امکان عام یا امکان عام نہ ہو تو پھر جواز

میں جو تب واصل ہوا، دست کا سب ہو گا، ساریوں کہا، بے کو جواز معنی عدم منع، یعنی عدم منع الفعل ای لا یصح
بعده، تو اس معنی کے اعتبار سے وجوب خود جواز میں داخل ہو جائے گا، اس کا معنی نہیں ہے، گامہ انکا، اس واقع میں وجوب
جواز کے بعد اس میں قحاش میں داخل نہیں تھا، خود داخل ہے نہ کہ نہ مکان خاص، اور تو یہ اتنی خاص نہیں تھی کہ اس کے
جواز سے امکان نہ ہو، نیز جواز تو یہ اصل واقع میں درست نہیں ہے، جواب اشارت خود ذی جواب ہے، یہ ہے جس نے
جواب دیا، آپ نے کہا، میں نے لکھا کہ مکان کا جو معنی اس قسم میں لکھا ہے، وہی معنی ابان میں لکھا ہے، اس لئے کہ اس لئے، مثال واقع میں
جو مکان خاص کے معنی میں ہے، وہاں کہ معنی ہو گا، اس کی جانب فعل اور جانب ترک، دونوں معنیوں میں ایک اور ایک واقعہ
ہے، لہذا اس معنی کے اعتبار سے اس کا داخل ہو گا، وجوب کے ساتھ وجوب اس میں داخل نہیں ہو گا، کیونکہ وجوب میں جانب فعل
ضروری ہوتی ہے، اور اگر اس میں وجوب پنہاں ہو، اس میں سے جواز سے ممکنات عام مراد ہو گی، جو واقعی عدم منع الفعل
تھی، اس کا فعل معنی نہیں اب جواز سے ممکنات کے مقابل میں آ جائے گا، یہ کہ اس میں وجوب فعل کے معنی میں ہے، اور وجوب جواز
میں فعل اور مثال ہے، گامہ فان قلت الخ الیہ بالجواز عدم منع الفعل والترك ثم یصح قوله
لفعل ماسوی العوالم والمکروه تعویضا الخ، لفظ مثال وجوب امکان ہے، جب کہ وجوب آپ نے اصل
واقع میں جواز سے ممکنات میں مراد لیا ہے، وجوب معنی کی یہ اصل معنی ہے، مگر وہاں کہ وجوب تعویض کا معنی ہے، اور جب
ممکنات کے معنی میں ہیں، کیونکہ معنی کے قائل کے مطابق فعل مراد فعل ترکہ، تحریر کے معنی، یعنی باقی فعل کی معنی ہے، یہ وہ
سبب وجوب ہے، جو اصل میں داخل اس میں ہے، اس میں سے ایسا فعل، جس میں اس کے لئے فعل واجب بھی ہے، جواز لیا، اس میں
داخل ہو جائے گا، کہ جس طرح واقع میں فعل واجب لیا، اس میں داخل نہیں ہے، کیونکہ یہ وہ جواز مکان خاص کے معنی میں
لیا گیا، جو جواز میں فعل واجب اور اس میں داخل نہیں ہے، اور اس میں وجوب بے معنی ہے، اس میں داخل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس میں
جانب فعل ضروری ہوتی ہے، اور جواز سے ترک ممکن ہوتی ہے، اس طرح معنی لے کر، وجوب ترک واجب کے معنی میں جتنے
ترک ہیں، وہی سبب کے سبب جواز لیا، اس میں داخل اس کے یہ بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس میں ترک مراد بھی وہ ترک مراد
تحریر میں داخل ہے، جواز یہ وہی جواز ہے، اس میں فعل نہیں ہیں، کیونکہ جواز سے اس میں عدم مراد نہیں لیا گیا، اس کا مطلب عدم
منع الفعل، اس سے وجوب میں ترک اور اس میں وجوب ترک، یہ معنی ترک، یہ مراد ترک تحریر میں ہے، جس میں نہیں لیا گیا، اس
دونوں میں یہ فعل ترک اور اس میں ترک، اس میں وجوب ترک ضروری ہوتی ہے، جواب انکار وجوب یہ ہو گا، کہ
معنی کی غائری میں ہے، اس کے معنی کے مطابق فعل واجب ترک مراد ترک تحریر میں سبب جواز لیا، اس میں داخل ہوئے
یہ نہیں ہیں، یہ فعل نہیں ہیں، لہذا معنی کے اعتبار میں ترک ہے، کہ یہ نہیں سبب وجوب میں داخل نہیں ہوئے، کہ معنی کی

عبادت ہے وہ فعل الواجب و ترک الحرام و المعکروہ تحریمہما یحب علیہا تو تشریح کے بعد ایشیاء لغزو جاتا ہے کیونکہ یہ چیزیں بجز لغزائے حرام اور مستحکمہ نہیں گئے۔

الثالث ان ما یحرم علیہا فی الوجه للتعاضد الخ غرض جواب سوال مقدمہ سوا یہ ہوتا ہے کہ معصیت سے اقبال و رافع میں مبالغہ و ما علیہا سے مایحضور لہا و ما یحرم علیہا مراد لایا جتا اور پھر نہ مایحضور لہا جمع الا صاف ای السجود و العزوة، تو معصیت کا قبول صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ قتال صحیح امانت کو شال نہیں اس لیے کہ ترک وہ تحریمی نہ بجز میں داخل ہے و مطلقا ہر آدمی تحریم میں داخل ہے کیونکہ بسبب جہت نفس بالحریم ہے ہر مکروہ تحریمی منفی آخر حریم کے علاوہ ہے تو یہ حریم میں بھی داخل نہیں ہے جواب اماصل جواب یہ ہے کہ قبول معصیت صحیح ہے اور مکروہ تحریمی حریم میں داخل ہے کیونکہ یہاں حریم کا معنی ہے نہ میں داخل خواہ دلیل قطعی ہو یا یہ دلیل عقلی لہذا تحریم حرام ہر مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہوگا۔
صفحہ قول فی ثلثہا صحیح الا انکاف۔

الرابع ان لیس المراد بالمعروفہ غرض جواب سوال مقدمہ سوا یہ ہوتا ہے کہ لغزائی تشریف معرفت العسر مبالغہ و ما علیہا میں معرفت مبالغہ و ما علیہا سے کیا مراد ہے (۱) مبالغہ و ما علیہا کا تصور (۲) مبالغہ و ما علیہا کی تصدیق دونوں اشکال باہمی ہیں اور وہ لیے کہ واقعہ نفس الامر میں فقط نفس تصور مصلوۃ اور تصور مبالغہ کا نام نہیں ہے بلکہ فقط میں مسئلہ سے بحث ہوتی ہے اور مقصود تصدیق بالمسائل ہوتی ہے کہ کمال گفتارانی نیز اگر نقد نفس تصور مسائل کا نام نہ ہو عالم مسئلہ میں مسئلہ اتنی و علم ہوگی کیونکہ جس طرح عالم کو تصور مصلوۃ ہے مقصد کو بھی ہے تو دونوں مساوی ہو جائیں گے فی العلم (۲) نیز نقد تصدیق بدیون مبالغہ و ما علیہا و ما علیہا فی بعض الامور کا نام ہوتا ہے بھی ظاہر ہے کیونکہ جو بھی بات ہے کہ نقد اس بات کی تصدیق کر لینے کا نام نہیں کہ فقط نہ تصور مبالغہ و ما علیہا کا نام ہے اور تصدیق ہو جو مبالغہ و ما علیہا کا نام ہے و نقد مبالغہ و ما علیہا کے اکام کی تصدیق کا نام ہے مثلاً اس بات کی تصدیق کرنا کہ اصول و دینیہ و فروع و دینیہ و الحرام و احکام کا نام فقہ ہے معصیت کے نزدیک وہ ایمان سے انی طرف انہاء ہر ذی کہ فقر تصدیق احکام کا نام ہے و احکام الوجود انہاءات من الوجوب و غیرہا قدر کہ بالالطیف غرض جواب سوال مقدمہ سوا یہ ہوتا ہے کہ معرفت نفس مبالغہ و ما علیہا میں معرفت کی معصیت نے تفسیر کی ہے اور اکام جزئیات ان الکل جب معرفت کی طرف میں عن الکل کی قید سزاورد ہے تو اس معرفت کے لحاظ سے ہی وجہات خارج ہو گئے کیونکہ اور اکام وجہات و جدات سے ہوتا ہے نہ کہ دلیل کے لہذا (۱) کا یہ کہنا کہ وجہات کو خارج کرنے کیلئے عملاً کی قید نکالی جائے اور مست نہ ہوگا کیونکہ وجہات و جدات تو فقط معرفت سے ان خارج ہو گئے۔ جواب اغمضہ جواب یہ کہ وجہات و جدات میں اور چیزیں ہیں ایک ہے ان کا وجود و ثبوت فی نفس الامر و دوسرا ہے ان کا حکم

وہ دنیا کی کادو اور شہرت کی نفس الامریہ توجہ دین سے حاصل ہوتا ہے اس میں ایسی کئی ضرورت ہوتی لیکن وہ دنیا کی دنیا کی معرکتہ و انقلاب سے منہ ہونے اور ماضی، اہل علم سے مراد بھی حرمت کا کام لھانہ، سمجھا ہے لہذا وہ دنیا کی دنیا کی سے خارج نہیں ہوں گے لیکن ان کے دنیا کی مدد کے بالمدل ہوتے ہیں جیسے مثلاً العدل واجب، لیکن حرام ان کا کام دنیا کی اور ان کے دنیا کی سے نہیں بلکہ عدل سے جو کام عدل کے وجہ سے دنیا کی کی حرمت کی کیا دلیل ہے جس طرح کہ غیبت میں بھی ایسا ہے کہ جو شہرت و صلہ تو محسوس ہوا ہے البتہ وجہ سے صلہ کی سے معلوم ہوتا ہے۔

ثم لا يخفى ان اعترافه على التعريف الثاني بالغرض من شرائع اخوان المتراخين على نصف - اعتراض
الامر بترك مصنف في تعريف ثانی (جو شایع است محمول ہے) پر ایک اعتراض دراز کیا ہے، وہی اعتراض جو یہ تعریف اول پر بھی
دار ہوا جتنا ہے یہاں مصنف نے حکمت کیوں اختیار کیا ہے اس اعتراض کو کینوں کو نہیں کیا اور اعتراض یہ ہے کہ مولو علم بالا حکام
میں احکام سے کیا مراد ہے یا کل احکام مراد ہو گئے یا بعض نہ ہو کر توکل احکام غیر متناہی ہیں جن کا علم حال ہے بالخاص مبین مراد
ہو گئے یا بھی باطل ہے نہ کوکل احکام غیر متناہی ہونے کی وجہ سے بحال ہیں تو بعض کی تعیین نہیں ہو سکتی گی بغیر مبین مراد ہو گئے
اور بھی مجبور ہیں نزدیک قریب درست نہیں ہے وہی اشغال بیان مبین مراد ہیں یا غیر مبین وہی اشکالات یہاں بھی وارد ہو گئے
جو تعریف ثانی میں درج ہوئے تھے۔ جواب (۱) انہیں ہے کہ یہاں بھی یہ اشکال وارد ہو گا لیکن مصنف نے وہاں اشکال ذکر نہیں
کیا بلکہ اتنا صرف محمول من الامام ابی حنیفہ۔ جواب (۲) اعلیٰ معلوم ہے کہ مصنف نے فقہ تعریف والی پر اشکال نہیں کیا بلکہ
دو قول تیسرے پر اشکال کرنا چاہتا ہے۔ بعد نے یہ سمجھا کہ امر وفاقا علی تعریف کے ساتھ خاص ہے اس لیے مصنف پر اشکال
وارد کر دیا۔ جواب (۳) اور اصل تعریف بتلی ہے براہ مسلم الاحکام اور احکامات کلی احکام مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ غیر متناہی
ہیں انسان کی حالت سے ان کا عائد ممکن ہے لیکن تعریف اول میں صریحاً نفس مالما ہے اور یہاں صحیح ملما و ما ملما عامراً نہ ہو سکتے
تھیں کیونکہ ملما و ما ملما مطلق ملما و ما ملما مراد ہیں جو حصول بنفس ہیں اور نفس کو جو اپنی ذیۃ
اور یہ میں ملما و ما ملما پیش آتے ہیں وہ ان نتیجہ کی معرفت حاصل کر سکتے ہیں لہذا تعریف ثانی و الا اشغال تعریف اول پر وارد نہ
ہوگا۔ مع ان الاشلاق لفظ الامر فیہ مصنف نے فرمایا کہ ملما و ما ملما میں پارٹی اختلافات ہیں تو اشغال یہ ہے کہ
تعریضات میں ایسے الفاظ لازم کر دو جو متعدد معانی کا اشغال رکھنے سے فوج وغیر مستحسن ہے جب کہ کسی معنی کی تعیین پر کوئی تردد
نہ ہو یہاں بھی یہی سیاق ہے لہذا یہ تعریف غیر مستحسن ہے۔ جواب (۴) مذکورہ کے نزدیک یہ غیر مستحسن نہیں ہے اور یہ تعریف بھی
قائم رہا ہے۔ جواب (۵) لفظ نفس للمعاویہ احمد واکا استعمالی بقول تعریضات میں بدلت صحیح اور غیر مستحسن ہے جب کہ ان معانی
میں سے فقط ایک ہی مراد ہوگی نصیبی لیکن اس معنی مبین کوئی تردید نہ اس صورت میں قبول نہ آئے گی کیونکہ جہالتی

چوتھم نظری ہے اس کا علم نہ نہیں سکھائے گا تو مسلمانی کی قید کو ترک کرنا کامیابی نظری و غایت کرنا، ہر اولہ میں اولیٰ انفس فیصلہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اس اہتمام و محرو طرف مشفق غیاض کے متعلق ہو کر علم کی صفت ہے مقدمہ یہ ہو گا کہ کامیابی کا علم حاصل ہونے والا ہو (اس شخص موصوف بالعلم و ہر اولہ سے اولیٰ انفس کا علم اور کتاب متعارف کیا اس) مراد میں ابتدا اس اہتمام کے علم مقلد خارج ہو جائے گا کیونکہ اس کا علم اولیٰ انفس موصوف بالعلم حاصل نہیں ہو گا بلکہ اس کی دلیل صرف قول فقہ و قول متقی رہے، و تو ان فیصلہ یہ بھی قید حراری ہے اس سے وہ علم غایت ہو جائے گا ہر اولہ بمقام ہے جو اصل ہر اولہ ہر اولہ سے مراد، متقی کو ذی ہیں مطالعہ کی کیا جائے نہ حکم بہت دلیل ہو جو متقی اور برائے انہم لیس ثابت ہو جو ان کی اس جیسے فکر کو فقہ نہیں کیا جائے گا۔ و قد زاد، ابن الحاجب، قصود مصنف رطلی ابن الحاجب عذر ابن الحاجب نے اس تعریف میں بلا استدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے مصنف نے اس کی تصحیح کر کے ہے جس کو یہ قید غور کرے کیونکہ پہلے اس اہتمام کو کر دیا ہے تو یہ علم اول سے حاصل ہو گا وہ استدلال کے ساتھ ہو گا ابتدا اس کے بعد، و بارہ بالا استدلال کا ذکر کرنا صحیح ہے نیز بلا استدلال کی قید سے قصود ابن الحاجب علم مقلد کو خارج کرتا ہے، و در پہلے ہی میں اس اہتمام فیصلہ سے خارج ہو چکا ہے لہذا اس کا ذکر بلا شک غور ہے۔

شرح تلویح

اولہ و قبل العلم عرف، اصحاب الشافعی، غرض شاذن تو شافعی سب سے پہلے یہ طلبا کو تعریف بالیٰ علم العلم بلا حکم العلم نام شافعی کے مصنف نے کی ہے اس کے بعد اس کی تعریف کو بیان کیا ہے، و انک سے بعد ہر علم کے طریقہ پر اس غرض پر ان کا کہ قیودات حراری کا لکھنا شروع ہو جائے ہیں جو فرماتے ہیں کہ کم کا معلق (جس چیز سے علم تعلق پکڑا ہے) یا حکم ہو گا یا غیر حکم اگر غیر حکم ہے تو اسے فقہ نہیں کیا جائے گا۔ لہذا بنا دو کام کی قید سے ذات و صفت (تصورات) کا علم غایت میں نہ لگتا ہو جائے گا اگر تعلق حکم ہے تو وہ جس سے مانا نہیں ہو گا حکم شرع سے، خود ہو گا یا نہیں اگر شرع سے مانا نہیں ہے تو اس کو فقہ نہیں کہا جائے گا مثلاً وہ حکم جو عقل سے مانا ہو جس کو احکام عقلیہ کہا جاتا ہے جیسے احکام حادث یا وہ حکم جو جس سے مانا ہو وہی ت ہو مثلاً انکار حرقت یا وہ حکم جو مشع و اصل اس سے، خود ہو جس کو احکام وضعیہ کہا جاتا ہے مثلاً اطلاق ہر نوعی قید نام انکار عقیدہ (یعنی الشرع کی قید کی جگہ سے) فقہ سے خارج ہو جائے گا، و حکم مانا میں اگر شرع ہے تو ہر جس کی و ہر جس میں یکیت عقل کے ساتھ تعلق ہو گا یا نہ ہو کر کیفیت عقل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو ان کو عقلی نہیں کہا جائے گا جیسے احکام فقہیہ خارجیہ جن کو احکام اعتقادیہ وضعیہ بھی کہا جاتا ہے مثلاً وہ جس کا حکم ہو، و ان کو ایمان و کفر و غیرہ تو ان کی قید سے احکام نظریہ

[illegible]

[illegible]

اسی المستوف علی الشرع فرض شائع تھا زانی توضیح میں لکھتی ہے ثری کی دو قسمیں ہیں ان میں سے پہلی کی

ثری کرتے ہوئے شارع فرض کرتے ہیں کہ یہاں نعم ثری یعنی لائق علی الشرع ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک (۱) ثری

یعنی جو نسبت محل کے ساتھ متعلق ہو، دوسرا (۲) ثری علی ملکی جو کیفیت محل کے ساتھ متعلق ہو، اعمدہ کی قید سے ثری ثری کو

شارع کرنا مقصود ہے نعم ثری کی مثال کوں الامور میں ہے۔ **وہذا انما یصح شارع** زانی کی بعض اعتراض بھی انصاف

اعتراض ہے کہ اگر شارع انعام ثری یہ پتہ وصلیہ تب صحیح ہوتا ہے وہ کہ نعم اصطلاحی (یعنی خطاب اللہ) میں وہ اصل تو

ہوں وہ انکہ نعم ثری کے دخول کی نعم اصطلاحی میں امکان ہے جو معتد بہ ہے کہ وہ اشکال یہ کہ نعم یعنی خطاب اللہ نعم

ثری کو مثال میں نہیں ہے کیونکہ ہمیں متعلق بافعال متعلقین کی قید ہے انعام سے اعمال مراد ہیں تو نعم اصطلاحی نہ صرف وہم

ملی کو مثال ہے انعام ثری یا انعام متعلقین سے خارج ہو گئے ہندو ائمہ کی قید سے علم ثری کا افزائش میں قلیل اضرار بخیر

دیکھو جو باطل قولہ من اولئھا ہی العلم الحاصل من اولئھا مصنف نے متن میں من اولئھا کے بعد ای علم الخاص کا

لفظ متقدم رکھا ہے شارع کی کوئی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے مصنف یہ تو ہم کو منع کرنا چاہتے ہیں تفصیل تو ہم کچھ اس

طرح ہے کہ ان کو انصاف یہ کہ دیگر رو میں داخل ہیں (۱) اور کہ اولئھا کے متعلق ہو کر ان کا اس کی صفت ہو (۲) اور

بغیر انہ صفت ہو کر علم کی صفت ہو ای علم ان اصل میں اولئھا انصاف ہاں نظرات کو یہ تو ہم ہوا کہ باوجود انصاف

کے متعلق ہو کر انعام کی صفت میں مصنف نے ای نعم کو اصل سے ای تو ہم کا ازالہ کیا ہے کہ باوجود علم کے متعلق ہے نہ

کہ اولئھا کے کہ ثری ہیں (۱) اور حینئذ لا یخرج علم المقلد سے اولئھا کا بیان ہے جس کی تقریر اس

طرح ہے کہ ان کو انصاف سے تصور مقلد کو عام کرنا ہے اگر یہ حکام نے متعلق ہوں تو پھر مقلد عام نہیں ہوگا کیونکہ اس

صورت میں طلب یہ ہوگا فقہ اس علم کا نام ہے جو یہ حکام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو حکام ثریہ کہلے ہوں ایسے حکام جو

ان تصدیق سے حاصل ہونے والے ہوں تو مقلد کہ علم بھی ان انعام کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے جو حکام اولئھا تصدیق سے حاصل

ہوتے ہیں اگر یہ خود مقلد یا ان تصدیق سے حاصل نہیں ہوتا تو اس صورت میں علم مقلد من اولئھا سے خارج نہ ہوگا (۲) انعام خاص

من اللہ کیس جو اعلیٰ یعنی دوسری اصل بیان کی کہ اس سے ذات ثنی اور ثری میں اصل نہیں رہتی بلکہ ان میں سے کسی شئی کا

محصول ذات ثنی اور خود جو اصل سے پہلے اصل ہوتا ہے مثلاً جان و دل ہے العلم الذی اس سے علم

بہا انوار حاصل ہوتا کہ وہ انوار اس خریف طالب علم حد سے پہا کیا ہے کسی نے خبردار دوسرے نے دلیل دئی کہ میں

نے اس کو وہ پرائس میں سارا ہوتے ہوئے دیکھ تو یہ دلیل ہے اس سے کہ تم ثابت نہیں ہو ابلکہ تم علم ثابت ہوا ہے علم تم کو

پہلے سے خود وہ انوار خود نہ ہو تو تم ثابت محسوس ثابت ہوا کہ اس کا علم ہوتا کہ ان من اولئھا کو اولئھا کے متعلق کر رہا تو

بجز مقصد یہ ہو گا کہ وہ ان احکام الہیہ سے حاصل ہوتے ہیں یا ان کے خلاف واقع ہے (یہ کہ ایک مکالم اول سے حاصل ہوتا ہے)

(۳) خبری ائمہ سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی انتظام الاحکام کے متعلق دو روئے درست نہیں ہے کیونکہ احکام سے مراد احکامات اللہ ہیں اور اختلافات اللہ قدیم ہیں ان میں اول سے حاصل ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیونکہ معصوم صفت حادث ہے نیز احکام کے احکام سے حاصل ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ احکام اول سے مستوف ہو جائے، حالانکہ قدیم کسی وقت نہیں ہو سکتا تو وقت و حادث کی ممانعت ہے ان میں وجود کی بناء پر منہج انتظام الاحکام کے متعلق نہیں ہو سکتا بلکہ انھوں نے متعلق ہے۔ و مہضی حصول العلم من الدلیل بالغ فرض شارح تفتازانی جواب سوال مقدمہ سوال ۱۰۰ یہ دونوں ہے کہ یہ کہنا منہج انتظام الاحکام سے علم مقدمہ خارج ہو چکی ہے لہذا ہے چونکہ علم مقدمہ بھی اول تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے یہ کہ علم مقدمہ منسوب ہے قول مجتہد کی طرف بجز قول مجتہد منسوب ہے اس کے طریقی طرف بجز علم مقدمہ منسوب ہے علم کی دلیل کی طرف دونوں دلائل کے ذریعہ سے علم مقدمہ بھی حاصل ہے نہ تفصیلیہ و مستدری الیہ اور نہ تو یہ کہ علم مقدمہ اول تفصیلیہ سے خارج ہو گیا درست نہیں ہے۔ جواب، شارح تفتازانی جواب دے رہے ہیں کہ انہیں سے علم حاصل ہونے کا مطلب ہے کہ علم حاصل کرنا اور وہ دلائل پر اور درست دلیل میں نظر مگر دراز کے اس سے علم حاصل کرنے کے بعد اس سے علم مقدمہ خارج ہو گیا کیونکہ علم مقدمہ اگرچہ اولیٰ السامعہ مستند ہوتا ہے اول کی طرف اور اول سے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن مقدمہ کہ علم اول میں خود فکر کرنا کی وجہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ قول مجتہد سے اس کو علم حاصل ہوا ہے البتہ علم مقدمہ قدیم تعریف سے خارج نہ ہو جائے گا و قدیمہ

التفصیلیہ اس سے تفصیلیہ کی قید کاغذ نہ دیں کیا کہ اس سے منہج الاحکام الشریعہ سمایہ من انتظام الامار خارج کرنا مقصد ہے اگر ایک قسم شرعی کی کا علم اول سے حاصل ہے لیکن وہ دلیل بجائی ہے تو اس کو تو نہیں کہا جائے گا مستند کہا جائے گا انھیں واجب، اس کی دلیل میں کہا جائے گا اور انھیں قسمی تو اس کو تو نہیں کہا جائے گا نیز ان کہا جائے گا۔ ہذا حکم لیس ہو احب دلیل میں دی ہے کہ لو دور الدلائل قوی سے بھی فقہان نہیں کہا جائے گا۔ **قولہ ولا شک** انہ مکروہ ذہب لیس

للعاجب الغ غرض شارح تفتازانی قول مصنف الامام جعفر انہ کہہ کر کی تردید اور علامہ ابن الحداد کی تاخیر تقریر یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ علامہ ابن خلیفہ نے بالاسد المال کی جزیقہ تعریف مقدمہ میں ذکر کی ہے مصنف کا اس کے متعلق یہ کہہ کر یہ غمراہ ہے درست نہیں ہے بلکہ مقدمہ نہیں ہے چنانچہ مصنف نے یہ سمجھا کہ علامہ ابن الحداد بالاسد المال کی قید سے علم مقدمہ کو خارج کرنا چاہتے ہیں بجز ان کی طرف نظر و زمانی تو باقی میں منہج انتظام التفصیلیہ و اولیٰ قید بھی علم مقدمہ کو خارج کر دیتی تھی تا انہوں نے علامہ صاحب پر اشکال کر دیا کہ وہ کہہ کر علامہ مالک نے یہ اشکال ملکہ بھی ہو تو وہی کی بناء پر بعد از اصل علامہ صاحب اس سے علم مقدمہ کو خارج نہیں کیا کہ چاہتے تھے کہ وہ تو منہج انتظام سے خارج ہو چکا ہے بلکہ ابن خلیفہ بالاسد مال کی قید سے علم جبرائیل

وہ رسول و خدیج کر، چاہے جس کیونکہ علم جو ان میں و علم رسول کو فہم نہیں کہا جاتا وہ یہ ہے احکام کا علم وہ اس سے قابل نہیں جاتا۔
 سے ہو گیا نہ اگر نہیں ہے تو علم مطلق ہے لہذا اس کا تفصیلی سے ہم واجب تعالیٰ خدایہ ہو گیا نہ اگر کہ اس طرح اس کا ہونا
 مجرور و محال سے خالی نہیں پاؤں حصوں میں انہی کیلئے بالضرورت و بالبدون ہو گیا نہ اگر کہ اس میں غور و فکر سوچ و چمکا کر ضرورت نہیں
 ہوگی کہ اس کی کو سمجھنے کی بنا قدر فہم ہو گیا وہ علم الاستدلال و بالمشاہدہ و بالاحتجاج و بالظن و بالاعتقادی انداز میں اور
 مقلدات کو ترتیب دینے سے حاصل ہو گیا اگر احکام کا علم ان میں سے تو یہ اصل و لیکن بالبدون و بالضرورت و بالاحتجاج میں اس کی
 بھی فہم نہیں کہا جاتا جیسے علم جبرائیل علیہ السلام اور ان کے حصوں میں اس کی لیل بغیر حق و الاستدلال و بالمشاہدہ و بالاحتجاج میں
 فہم کہا جاتا ہے جیسے محمد کا علم تو بلاشبہ اس کی احکام نے فہم کی طرف میں بالاستدلال کی تہذیب کا کرم جبرائیل علیہ السلام کو خارج
 کیا ہے کیونکہ اس کو فہم نہیں کہا جاتا لیکن مصنف کو وہم ہوا کہ بالاستدلال کی قید سے ہم مسئلہ کو خارج کرنا مقصود ہے اس سے
 انہوں نے اشکال کر دیا کہ یہ ضرور ہے۔ جواب احکام میں جو یہ ہے کہ مصنف نے بالکل درست فرمایا ہے قید بالاستدلال پر
 صورت میں ضرورتی ہے مصنف کوئی فہمی اور تو فہم نہیں ہوا لہذا آپ نے جملہ کے تو فہم ہوئے جبرائیل کا قول و لفظ حق و
 اور اس میں علم مسئلہ کو فہمی علی و تو فہم ہے کیونکہ مصنف نے تو صرف اتنا کہا ہے کہ قید بالاستدلال کی ضرورت نہیں کہ وہ انہوں نے
 بیان نہیں کیا یہ تو آپ نے وہاں کی جو کچھ فرمایا تو ہم سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ قید بالاستدلال پر حال میں ضرور ہے فہم علی علم
 مقلد سے احتراز ہو یا علم جبرائیل علیہ السلام سے کہ نہ کہ جب ان کا تفہیم کا مقصد اس سے ہے تو اس سے ثابت ہو رہے کہ فہم
 علم کا نام ہے جو اول سے اصل ہو اور حصول علم میں اور کا معنی خود اشارت و تکرار کی ہے نہ یا اس کے انظر فی اللہ نہیں فہم
 میں حکم اس سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ فہم علم الاستدلال کا نام ہے اور ہم حاصل میں اس کی لیل و بالاحتجاج سے غور و فکر
 غور و فکر کرنے کے بعد حاصل ہو لہذا ہم مقلد جبرائیل علیہ السلام میں سب انہی تفصیلی سے خارج ہو رہے ہیں لہذا اس کے
 بعد بالاستدلال کی قید پر صاحب میں تکرار محض ہے (بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ مقصود مصنف واقفانہ ضرور ہے یہ
 ہے کہ یہ قید کو ضروری نہیں کیونکہ مقصد اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ فہم ان قبیل سے شرع احکام کا جواب دہا کہ
 رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بالاستدلال کی قید پر حال میں ضرور ہے کیونکہ حصول علم میں اول و دوم جو اول سے حاصل ہوا
 خود استدلال کی طرف مشعر ہے یعنی ضرور کے اول سے حاصل ہونے کا مقصد یہ ہے کہ وہ استدلال سے حاصل ہو لہذا
 بالاستدلال کی قید ہو رہی ہے کیونکہ جبرائیل علیہ السلام میں اول سے ہی خارج ہو گئے اور یہی بات تو مصنف نے متن کے اندر
 فرمائی تھی تو اس مصنف حق صحیح ثابت ہو۔ قلنا لہو سلم شرع فقہ دان اس اشکال کے چار جواب دہ رہے ہیں (۱)
 جبرائیل میں کرتے حصول علم میں اول و ثانی استدلال ہے کیونکہ حصول علم میں اول و ثانی بطریق استدلال ہوتا ہے اور کبھی

ظہری امداد دینا ہوتا ہے اب جو علم بدلتا ہو اس سے حاصل ہوتا ہے اسے یوں تو کہا جاتا ہے کہ یہ علم حاصل من
امدین ہے پول نہیں کہ چونکہ یہ حاصل من الاستدال ہے لیکن شارح کا یہ عدم تسلیم صحیح فی الواقع ہے کیونکہ چند سطر
تفسیر شارح نور العرفاء کر چکے ہیں جو حصول محرم الہیہ متعدد صرف اور صرف یہی ہے کہ دلیل میں نظر فرما کر کے اس سے حکم
کو نکالیا جائے مبادت لفظ فرمایا ہے ومعنی حصول العلم من التمثیل اہ بنظر فی الدلیل فیعلم منہ الحكم۔

۱۔ اس کے بعد شارح نے ہم تسلیم کر لیا کہ وہی اور کتب ظہری کے ہاں اور کیا جانا چاہئے ہے (۲) جواب وہ نہ کبر
الاستدال نہ التصریح بمعنا علم صحتا والتمعات: یہاں ہے اگر تعلیم کر لیا جائے تو بھی بالاستدال کی قید کرنا چاہیے بلکہ
تصریح کے علم صحتا والتمعات ہے (۳) ولفظ التزم ہے قہر جواب ہے کہ یہ قید بھی وہم کیلئے ہے کوئی شخص کہہ سکتا تھا
کہ صبر اکل علم رسول اللہ میں اس وہم کو دفع کرنے کیلئے بالاستدال کی قید لگادی (۴) اولیایاں مذکور ہیں یہ ہے
کہ یہ قیود ۲۰ ذی نہیں بلکہ قیود واقعی ہے تعریف کی وضاحت دینا ہی چاہیے ہے اور ایہ ضابطہ وانی کیلئے ہے کہ بعض
قیود صرف نہایت و تاکید کیلئے آئی ہیں وہ قیود استخراجات الذیہ نہیں ہوتیں۔ ظہری کہہ کر ہم فرمایا شارح کہ یہ
تزم جوابات طبعی اور جوابات تکرار اور احوال پر ملاحظہ ہیں حق بات یہی ہے جو وہ امداد دینے کی ہے (ولاشک انہ مراد)

والحق اعنی ان منع۔

﴿متن توضیح﴾

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحکام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية
فقال والحكم قیل خطاب اللہ تعالیٰ! صفت اپنی مبادت تحقیق کو قائل سے ربط اس حدت میں کہ جب ہم
نے متن تحقیق میں لفظ تعریف کو اہم بلا لکھا الشرعیۃ سے کیا تو ہمارے وہم و اجاب ہے کہ علم کی تعریف کریں اور الشرعیۃ کی
نہی تعریف بیان کریں اس لیے ہم حکم کی تعریف کرتے ہیں بعض حضرات نے حکم کی تعریف کی ہے خطاب اللہ تعالیٰ
الصنع علی بالفعال المکلفین بالانقيضاء او التبعیر مصنف نے وضاحت فرمائی کہ یہ تعریف لاسلام اور اس اشعری سے
منقول ہے بقول خطاب اللہ تعالیٰ تو ان قیود بیان فرما رہے ہیں کہ تعریف علم میں خطاب اللہ وہم نہیں ہے صحیح خطابات اللہ کو
متنبہ و تخصیص شامل ہے اور احقاق انفس المکلفین فصل اس ہے اس سے وہ خطابات اللہ درج اور گئے جو افعال و افعال
مکلفین کے جو حلقہ نہیں جیسے تعصبات و امثال وہ آیات جو مناسبات اللہ کے ساتھ حلقہ میں ہیں جیسے لا الہ الا اللہ وغیر وہاں
واللہ حلفکم و ما تمسکون جیسا خطبات افعال المکلفین میں داخل ہوا حکم کی تعریف میں یہی ہے آیت کا معنی یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ تبارک و تعالیٰ کا بھی خالق ہے اور تبارک و تعالیٰ کا بھی تو یہ بھی خطاب اللہ متعلق یہ اس میں مکلفین ہے حالانکہ اس کو انتہائی اسطلاح میں حکم نہیں کہا جاتا اس لیے اس کے احکام کیلئے لیدر کی ضرورت تھی کہ بالافتضاء والانتعیر کی قید کا نکر واللہ حلفکم وما تفعلون وکونوا تارج کر دیا گیا کیونکہ اقتناء بمعنی طلب ہے اور واللہ حلفکم وما تفعلون میں طلب فعل نہیں ہے بلکہ اس میں صرف خبر ہے کہ تبارک و تعالیٰ اس کا خالق اللہ ہے۔ وهو اما طلب الفعل سے معنی یہ بیان فرماتے ہیں کہ بالافتضاء والانتعیر میں حکم کی تمام اقسام اصل وہ نہیں کیونکہ اقتناء بمعنی طلب ہے جو طلب میں تعیم ہے جو طلب فعل ہو غرض طلب ترک موثر طلب فعل ہے خود و سورتیں ہیں طلب جازم ہوگی (منع عن الحركة) ہوگا کیا طلب فیہ جازم (منع عن الحركة) اول واجب دوم مذہب۔ اگر طلب ترک ہو تو دوسری میں میں منصب ترک جازم ہوگا یا غیر جازم ال حرام۔ ہم کہہ رہے ہیں کہ یہ بھی اور بھی میں عبارت۔ یعنی یہ حکم کی چودہم آئیں۔

وقد زلزل البعض أو الموضع الخ معضف یہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے تعریف حکم میں اور الموضع کی قید کا اضافہ کیا ہے ای بالافتضاء أو التحصیر أو الوضیع اب وہاں یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ان حضرات نے اور الموضع کی قید کا اضافہ کیا ہے کیا تو معضف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان حضرات نے ایک اضافہ سے بچنے کیلئے میں قید کا اضافہ کیا شکل کی تقریر یہ ہے کہ حکم بمعنی خطاب اللہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم ظہری (۲) حکم باطنی ظہری میں مکلفین و افعال و افعال کی تعریف دی گئی ہو تاکہ اس میں (۱) حکم ظہری وہ ہے جس میں یہ بیان کیا گیا کہ فلاں چیز فلاں کیلئے سب ہے جیسے لوگ شکر سب مسنون ہے یا صبر۔ یہ بیان کیا گیا کہ فلاں کیلئے شرط ہے جیسے لہذا شرط سلطہ ہے یا یہ بیان کیا جائے کہ فلاں کیلئے فان کیلئے ان سے جیسے المعصاة فی بدن المصلی مانعة عن الصلوة۔ انکو سے جس کا معنی مرا ہے خدا میں یہ حکم باطنی میں مسیوہ سبب شرطیہ و شرطیہ و مانعیت کا بیان ہوتا ہے اس میں کسی شخص کا طلب نہیں ہوتا اب اضافہ یہ ہوتا تھا کہ اگر حکم کی تعریف میں صرف بالافتضاء اور التحصیر یا القاء کیا جائے اور موضع کی قید نہ لگائی جائے تو تعریف حکم اپنی دوسروں میں سے ایک (یعنی خطاب ظہری) کو تو خالی ہوگی لیکن خطاب باطنی کو خالی نہیں ہوگی تو تعریف حکم جامع نہیں رہے گی ای کیلئے اور غیر جامعیت تعریف حکم سے بچنے کیلئے بعض حضرات نے تعریف حکم میں اور موضع کی قید کا اضافہ کیا تاکہ تعریف حکم باطنی و ظہری دونوں قسموں کو شامل ہو جائے میں جائے البعض لم يذكر الوضعی۔ اور بعض حضرات اور موضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتے اب ان پر اضافہ ہوا کہ بخلاف حکم کی تعریف جہاں نہ رہی صرف حکم ظہری پر رہی نہ رہی ہے حکم و باطنی میں اس کی تو وہ خطاب دیتے ہیں کہ حکم کی تعریف جہاں نہ ہے دونوں قسموں کو شامل ہے بالافتضاء میں حکم و باطنی میں اصل ہے کیونکہ بالافتضاء کی دو قسمیں ہیں کئی انتہا حضرت کہتا ہے اور کئی عمومی حکم و باطنی میں اگر چہ صریحاً فقہ نہیں برتا لیکن ضرورت میں بھی اقتناء فعل ہوتا ہے

مثلاً لرمک شمس سبب صلوٰۃ ہے بظاہر اس میں سبب کا بیان ہے لیکن عیناً اس میں انکشاف فعل ہے اس کا معنی یہ ہوگا کہ سبب انوکھ شمس یا پانی کے قتل یا زواج ہے۔ وجوب نفساً من باب الانکشاف ہے لہذا ضم وضعی الانکشاف میں داخل ہو گیا اور ضم کی تعریف دینی دونوں قسموں کو شامل ہو کر جائز ہوئی اس لیے ان الوضو کی قید کی ضرورت نہیں ہے۔ لکن الحق ہو

الاولیٰ سے معصفت اپنی رائے بیان فرمادے ہیں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں وضعی کی قید ہونی چاہئے تاکہ تعریف دونوں قسموں کو شامل ہو جائے باقی دوسرے حضرات کی دلیل کہ ضم وضعی الانکشاف میں داخل ہے تو مستحب اس کا جواب اسے ہے میں حکم وضعی والا انکشاف میں داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دونوں مفہوم حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے کی متہ تر و تباہ ہیں کیونکہ لفظ وضعی کا مفہوم وضعی وضعی وضعی آخر ہے لہذا ایک کو دوسرے میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل ذکر کرنا ضروری ہے البتہ بعض صورتوں میں یہ دونوں ایک دوسرے کو لازم قرار دیتے ہیں ایک حکم مستتر ہوتا ہے دوسرے کو بظاہر انوکھ شمس کی سبب مستتر ہے۔ وجوب صلوٰۃ کو نہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ دونوں متحد ہو جائیں اتحاد اور ہوتا ہے التزام اور ہوتا ہے لہذا معصفت نے وجوب اول کو رائج قرار دیا ہے۔ ومعصفتہم قد عرفنا ان حکم الوضعی بهذا المعنى المستلزم من بطلان المعصفت نے یہ بیان کیا تھا کہ بعض اعراف مطلق علم (حکم سبب) جس میں شرطی کی قید نہیں ہے اس کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ الج کے ساتھ کرتے ہیں اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ بعض متاخرین ائمہ کو حکم مطلق کی یہ تعریف نہیں کرتے بلکہ حکم شرطی (علم ہو اور ہو بھی ہوئی) یعنی حکم قیہ بقدر اشرقی کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرتے ہیں لہذا اس صورت میں مطلق علم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ نہیں ہوئی بلکہ حکم مطلق کی تعریف اس امر کی امر فرمائی۔ والفقہاء یطلقونہ علی ما ثبت بالخطاب

الشیخ تعریف سابق تو منہ لاسو لیسما حتی اب مصنف فقہاء کی تعریف بیان کر رہے ہیں خود انہما حکم کی تعریف سے ماخوذ بالخطاب اور نیز جو خطاب سے ثابت ہو مثلاً افعوا الصلوٰۃ اس سے وجوب صلوٰۃ ثابت ہو رہا ہے تو وجوب کو حکم کہا جائے گا۔ ہواں معنی فقہاء اور معنی اصولیوں میں فرق کیا ہے۔ جواب فرق اس کے کو معنی اصولیوں خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ کن صفت اللہ ہے تو یہی صورت حکم معنی خطاب اللہ ہو کر صلوٰۃ اللہ ہو گا اور حکم معنی ماخوذ بالخطاب یہ نفس مکتب کی صفت ہے تو خدا میں فرق ہے۔ حکم معنی خطاب اللہ صلوٰۃ اللہ ہے اور حکم معنی ماخوذ بالخطاب یہ فعل خلق اللہ ہے۔ بطریق اطلاق

المصدر جواب ہاں مقدمہ ہواں یہ ہے کہ حکم مصدر ہے لہذا اس کا معنی ماخوذ بالخطاب درست نہیں ہے کیونکہ ماخوذ بالخطاب حتی مصدر ہی نہیں ہے بلکہ اصل بالصدر ہے حالانکہ مصدر کا معنی بھی مصدر ہی ہونا چاہئے۔ جواب مصنف غرض جواب دے رہے ہیں کہ حقیقہ تو حکم مصدر ہے لیکن یہاں مصدر کو مفعول (اس مفعول) کے معنی میں فعل کی کیا مجازاً تو حکم معنی ہو گا

ہو، تو خطبہ پر یہ انکسار ہے جو کہ اسے غلط فہمی کے تحت اس کا تعلق اس کے معنی میں کیا گیا ہے یہ معنی عبادی (عامة) خطبہ انکسار کے ہیں
شائع ذائع مشہور معروف ہو چکا ہے لہذا اس کا عنوان اسلانی کہا جائے گا کہ: قبول اسعدی حقیقت مسئلہ جو بتاتی ہے ب
علم معنی خطبہ اللہ باعتبار حقیقت ممکن باعتبار اسطرلابی مجاز سے اور فقہ معنی (مذہب) سے اور فقہ باعتبار حقیقت
باعتبار حقیقت مجاز سے۔

شرح تلوح

قولہ ولما عرف الفقه القبول لمدکور فی کتب الشافعیۃ غرض شارح فقہ زبانی اعراض عن اہمیت
ہے معاملہ اذکان یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ بعض اشعار، خطبہ اللہ تعالیٰ کا تعلق عکبری تعریف قرار دیتے ہیں جو غرض
عمر بخود ذکر کی تعریف اللہ ہے اور بعض اشعار خطاب اللہ کو نظر ثانی جو تہذیب میں الاصول ہیں اس کی تعریف قرار
دیتے ہیں یہ جو آپ نے معرف میں اشعار کے اختلاف کو ذکر کیا ہے کہ بعض اشعار کے نزدیک حرف مطلق نعم ہے بعض
کے نزدیک معرف نعم شرعی ہے بعض اشعار کے نزدیک خطاب اللہ ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ حصص انعام
مکمل میں اس عکبری کی تعریف ہے جو عارف میں الاصول ہیں یہ نہ کہ اس علم (مطلق) کی جو تعریف اللہ میں خود ذکر ہے
جہد معنی کا تعلق و قیل کیا لفظ ہے معنی سے یہ غلطی ہوئی نہ اس میں نے یہ کہہ دیا کہ خطاب اللہ اس علم مطلق کی تعریف ہے
جو فقہ میں مذکور ہے اور شرعی کی جہد نامہ ہے معرف میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور یہ بھی کہہ دیا کہ خطاب اللہ کو عکبری کی
تعریف دینا اشعار کی رائے ہے حالانکہ یہ قیوں باتیں غلط ہیں یہ فقہ مصنف نے کتب شافعیہ و مسطور میں لیا اس لیے اس
نے یہ غلطی ہوئی۔ جواب اشعار تلوح والی کو اس استوفی کا خطاب یہ کہہ دیا کہ وہ آپ کا قول اللہ کوئی کتب شافعیہ
غلط ہے کیونکہ کتب شافعیہ میں نہیں ہیں اس صریح مذکور نہیں ہے کہ اس طرح آپ نے کہا ہے اللہ کوئی عبادی حقیقت نعم نہ تو
کان ولی نیز مصنف کی بات باطل درست ہے نہ بعض اشعار کے نزدیک اس نعم مطلق کی تعریف ہے جو مذکور کی تعریف
افتہ ہے چنانچہ شرح منہج کی عبارت ما اظہر ما میں۔ و احباب بعضہم بان المنہود والحکم الشرعی الذی ہو
فقہ لا مطلق الحکم الشرعی یہ عبارت حاشیہ اذانت کر رہی ہے کہ خطاب اللہ نعم فقیہ تعریف ہے نہ نعم شرعی
فستقول عرف بعض الاشاعرة الحکم الشرعی بهذا ای بخطاب اللہ المستعمل بافعال
المکلفین یہاں سے شارح علم معنی خطبہ اللہ کے الفاظ کی شرح آ رہا ہے جس میں سب سے پہلے یہ وضاحت آئی کہ
بعض اشعار کے نعم شرعی کی تعریف خطاب اللہ ہے نہ کہ اس کی ہے (اللہ اشعار میں کتب شافعیہ میں بھی مذکور

ہمارے میں صنف کی پرورد ترویجی کہ خطاب اللہ تعالیٰ تمام امثالہ کے نزدیک ہم شرعی کی تعریف ہے اس کو بعض امثالہ عرض
طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے لیکن یہاں فرمودہ: **عشر بعض الاشعاره الحكم الشرعي**
بخطاب الله فقد وقع فيما رده على المصنف شرعاً خطاب زانی کو خطاب بعض ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا پہلے کہ
فقد عرف الاشعاره جواب بعض معنرات نے تحت زانی پر وارد ہونے والے اشعار میں جواب دیا ہے یہ فقہاء میں مجمع مظهر
کا میڈ نہیں ہے بلکہ عبارت فقہوں ہے اور معنوں کی تعمیر پر بیخ بوسے مصنف ہے لیکن یہ جواب خدا شہد ہے کیونکہ تمام فقہوں
شرعاً صنف فقہوں (ہائوں) ہے یہ مصنف نے یہ تعریف ذکر نہیں کی کیونکہ زانی نے جو تعریف نقل کی ہے وہ لکھنؤ کی
نویں تک ہے جب کہ مصنف کی تعریف کے جائز اور التخصیص پر مشتمل ہوتی ہے۔ جواب (۲) گفتار زانی کی عبارت کا متعبد ہے
کہ بعض امثالہ عرضنے کہ تعریف کو ذکر کیا اور بعض نے ذکر تو نہیں کیا لیکن اس تعریف کے ساتھ شافعی کے اس قول کو کہ
جواب (۳) مقصود یہ ہے کہ بعض امثالہ عرضنے یہ تعریف کی تعریف کی اور بعض نے مطلق قسم کی بیان کی مراد بھی مطلق
سے قسم شرعی ہی ہے۔ جواب (۴) شارح مختار الی کا مقصد یہ ہے کہ تمام امثالہ عرضاں بات پر متفق ہیں کہ خطاب خدا کا
صرف علم شرعی ہے البتہ تعریف میں اختلاف ہے بعض امثالہ علم شرعی کی تعریف انھیں تک کرتے ہیں بعض اور فقیر تک
و بعض اہل الشیعہ کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تو بعض امثالہ عرضاں کی قید بالظہری اہل حق ہے بلکہ اہل اعرف و مذکور معروف
و افاق علم شرعی ہے لیکن حد الجواب پر جو متن مذکور عبارت الشارح: **الذہاب اصواب الاعتصاف فی المنفعة** صنف میں اس سے
شرعاً خطاب زانی خطاب کا قانونی بھاری مراد ہی بیان کرنا چاہیے ہیں چنانچہ دیکھا کہ خطاب کا لفظ معنی نحو حبہ الکلام
نحو الغیر للافہام یعنی کلام کو متوجہ کرنا غیر کی طرف لانا فیہام (سمجھنے کے لئے) تو قانونی معنی کے اعتبار سے خطاب مصدر ہے
نہ کا حق مصدر کی ہے لیکن معنی مصدر ہی یہ مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ یہاں مصدر ہو چکا ہے کہ ما یقع بہ الخطاب یا د
حسب بہ کہ طرف و محل خطاب کی طرف جسے کہا کہ کیا جاتا ہے بظاہر خطاب سے مراد کلام ہوگی و ہو وہاں سے مراد ہی
معنی بیان کر رہے ہیں کہ یہاں ما یقع بہ الخطاب: **لہ کہ** اسے کلام انہی مراد ہے جو صنف اللہ ہے۔ **ومن ذهب الی**
ان الکلام لا یحیی الخ فرض شارح جواب سول مقدور۔ سول ایہ ہے کہ آپ نے خطاب سے ما یقع بہ
الخطاب مراد کیا ہے اور پھر یہاں فرمایا کہ اس سے کلام نہیں زانی مراد ہے یہ غلط ہے کیونکہ کلام کسی انہی پر خطاب صادق
نہیں آتا اس کے مخالف میں کوئی خطب موجود نہیں تھا اس کو خطاب کیا تو یہ ہو۔ جواب اور سر ذہب سے کسی اور کو
جو اب اس سے حیرت کا اصل میں یہاں مذہب ہیں بلکہ مذہب یہ ہے کہ کلام انہی پر خطاب کا لفظ صادق آتا ہے اسے کو بھی
خطاب کہا جاتا ہے اور خطاب کی تعریف زانی پر بھی صادق ہے (۲) بعض معنرات کہتے ہیں کہ خطاب کی تعریف ذیل الکلام

کام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتی صرف کلام فطری پر صادق آتی ہے اس لیے اس حضرات نے خطاب کی تعریف میں تہذیب و ادب اور
 و بدل کیا ہے انہوں نے خطاب کی دو تعریضیں کی ہیں (۱) کلام المروجہ للالہام یعنی وہ کلام جو وحی کی بجائے سمجھانے
 کہنے (۲) کلام المقصود منہ لفہام من ہو مقصود لفہام یعنی خطاب وہ کلام ہے جس سے مقصود
 اس شخص کو سمجھانا ہو جو سمجھنے کیلئے چار جواب دیے ہیں کہ تعریض کلام فطری اور کلام نفسی دونوں پر صادق آ رہی ہیں کیونکہ قصد افہام کا مقصد
 ہوتا ہی کلام نفسی کے ساتھ ہے کلام فطری تو کلام نفسی کو سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ خطاب کی یہ تعریضیں
 بھی کلام نفسی ازلی پر صادق نہیں آتی کیونکہ اول تعریف میں انکام المہید للافہام تو افہام اور سمجھانا سبب کوئی خاص
 سمجھنے والا نہیں موجود حاضر ہوا حالانکہ ازلی میں تو کوئی مخاطب موجود نہیں تھا اسی طرح تعریف ثانی بھی کلام نفسی ازلی پر صادق
 نہیں آتی کیونکہ (المقصود منہ لفہام من ہو مقصود لفہام) اس بات کو مقتضی ہے کہ بوقت خطاب کوئی مخاطب
 مقصود لفہام موجود ہو حالانکہ ازلی میں تو کوئی مخاطب نہیں تھا۔ جواب یہ ہے کہ تعریض کلام ازلی نفسی پر صادق آ رہی ہیں کیونکہ
 مقصود لفہام کیلئے ارادہ افہام کرنا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بوقت قصد و ارادہ ہی موجود حاضر ہو بلکہ جب افہام
 بالفعل ہوگا تو اس وقت اس مقصود لفہام کا جو موضوع ضروری ہوگا بوقت ارادہ افہام میں موجود ضروری ہے اور نہ مقصود غلام
 اس کی کار میں بلکہ کلام نفسی کو خطاب کہنے کیلئے کسی مخاطب کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ **و معنی تعلقہ بالفعل**
للمکلفین تلخ فرض جواب سوال مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے اپنے افراد میں کسی فرد پر بھی
 صادق نہیں آتی کیونکہ المصلح بالفعل المکلفین میں افعال بھی متبع ہے اور مکلفین بھی متبع ہے تو مقصد یہ ہوا کہ حکم اس خطاب
 اللہ کو کہتے ہیں جو تمام مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ تعلق پکڑے حالانکہ کوئی بھی ایسا خطاب لفظ موجود نہیں ہے جو تمام
 مکلفین کے تمام افعال کے ساتھ تعلق ہو تو اس وقت اور نہیں لازماً نہیں کی ایک یہ کہ تعریف جامع نہیں ہے کی حکم کے کسی
 فرد پر صادق نہیں آئے گی دوسری یہ خرابی لازم آئے گی فرض الہی **تعلقہ** بھی تعریف حکم سے خارج ہو جائے گی مثلاً ہذا
 الخ کاغذ مافوق الاویہ یعنی اگر یہ **تعلقہ** کے ساتھ خاص ہے تو یہ خطاب مجمع مکلفین کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ صرف مکلف
 واحد (ی کہ یہ **تعلقہ**) کے ساتھ متعلق ہے۔ جواب اعمال جواب یہ ہے کہ یہاں افعال جمع ہے اور یہ مغایر ہے مکلفین
 کی طرف اور وہ بھی جمع صرف باللام ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب جمع صرف باللام ہو یا مصداق الی الجمع العرفی باللام ہو تو
 اس کی معیت باطن ہو جاتی ہے اور وہی جنس کے حکم میں ہو جاتی ہے اور ایک فرد پر بھی صادق آ سکتی ہے لہذا یہاں بھی افعال
 جمع سے جنس فعل مراد ہوگی اور مکلفین سے جنس مکلف مراد ہوگا اب المصلح بالفعل المکلفین کا معنی ہوا کہ حکم وہ خطاب اللہ ہے
 جو جس مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو اب تعریف بھی ہوگی اور دونوں خرابیاں دفع ہو جائیں گی کی تعریف جامع کمال

اور اگر آدمی دونوں اور خواص الہی پہنچے بھی تعریف میں داخل ہو جائیں گے کوئی ایک تکلف (یہی کہ پہنچنے والے کے ساتھ محض ہیں البتہ وہ خطاب اللہ جو کسی تکلف کے کسی فعل کے ساتھ متعلق نہیں ہیں وہ الحسین افعال الحسنین سے خارج ہو جائیں گے مثلاً وہ خطاب اللہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات وحدت و حرکات سے متعلق ہیں۔ لایق الی اضافۃ الخطاب الی اللہ تعالیٰ الخ غرض اشئی واجب۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب کی اضافت اللہ کی طرف ہے اور اضافت انخاص اضافت بالاعتناء یہ کہ متعلق ہونے سے خواص سے معلوم ہوا کہ حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے اور صرف اسی کی اطاعت واجب ہے حالانکہ خطاب تعین کو بھی حکم کہا جاتا ہے اس کی اطاعت بھی واجب ہے اسی طرح اولی الامر کی اطاعت اور نظام نبی علیہ السلام کی اطاعت بھی واجب ہے ان سب کے خطاب کو بھی حکم کہا جاتا ہے لیکن حکم کی تعریف ان پر ساق نہیں ڈری اور تعریف جان نہ رہی۔ جواب۔ خلاصہ یہ کہ اضافت خطاب الی اللہ مفید انخاص ہے اور یہ انخاص بالکل صحیح ہے حکم صرف اللہ ہی کے خطاب کو کہا جاتا ہے باقی را اطاعت النبی و حکم النبی را اطاعت اولی الامر وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اطاعت بھی حکم اللہ و خطاب اللہ و اطاعت اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کو حکم فرمایا ہے اللہ تعالیٰ ان کی اطاعت کا حکم نہ فرماتے تو ان کی اطاعت بھی واجب نہ ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ حقیقہ حکم صرف خطاب اللہ ہی کا ہے لہذا تعریف جامع ہے خطاب النبی وغیرہ خطاب اللہ میں داخل ہو جائیگے۔ قسم اعترض علی هذا التعریف جاتہ غیر مانع بالغ کذا فی اعتراضی جامعیت پروردگار تعالیٰ امری را امریت پر ہے کہ حکم کی تعریف خطاب اللہ۔ بخیر ہے کیونکہ وہ شخص جو تکلف کے احوال بیان کر رہے ہیں اور وہ اشعار جو تکلف کے احوال سے متعلق ہیں خلل واللہ خفکم وما تعلمون یا ایہ نم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے احوال پر یہ امر فرمایا تو یہ بھی ایسا خطاب ہے جس کا متعلق احوال افعال تکلف کے ساتھ بصورت خبر ہے تو یہ ان کی تعریف حکم میں داخل ہو رہے ہیں حالانکہ ان کو حکم نہیں کہا جاتا۔ جب اس کے دو جواب دیے گئے ہیں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حکم کی تعریف میں ہم بالاعتناء اور تغیر کی قدر لگا دیں گے تو یہ اعتراض دلی ہو جائے گا اور تعریف مانع ہو جائے گی کیونکہ خطاب اللہ کا تعلق افعال کے ساتھ شخص میں اسی طرح خطاب کا تعلق افعال تکلف کے ساتھ اشعار میں۔ یہ اعتراض اور تغیر دلی نہیں ہے ان میں اعتناء ہے اور نہ ہی تغیر کیونکہ تغیر کا معنی ہے تکلف کو فعل مرکب و اثر کا اعتبار ہے نہ جو نے اور اعتناء کا معنی ہے تکلف سے فعل کا مطالبہ کیا ہوئے اور ترک سے منع دواں کو واجب کہتے ہیں یا فعل کا مطالبہ ہو لیکن ترک سے مراعت نہ دواں کو کوب کہتے ہیں یا ترک فعل کا مطالبہ ہو اور فعل سے مراعت دواں کو ترک کہتے ہیں یا ترک کا مطالبہ ہو لیکن فعل سے منع نہ دواں کو کراہت کہتے ہیں اور یہ تمام اسام ان شخص و اشعار میں نہیں پائی جاتیں جو افعال تکلف کے احوال کو بیان کرتی ہیں لہذا یہ دواں

(نفس اذہار) حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ ورنہ یہ جواب سے دوسرا جواب ہے۔ انہی حضرات نے جواب دیا ہے تعریف حکم کو ملانے کے لئے اور نفس اذہار کو تعریف سے نکالنے کے لئے یا انتفاء اور انجیر کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں قید حیثیت مراد ہے۔ یعنی خطاب اللہ المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف متعدي یہ ہے کہ حکم وہ خطاب ہے جو فعل مکلفین کے ساتھ متعلق ہو اس حیثیت سے کہ وہ افعال مکلفین ہیں اور خطاب اللہ کا مطلق نفس اور جہان کے ساتھ فعل مکلف ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ باہمی حیثیت ہے کہ ان امور صادرہ عن افراد جہان یعنی حیثیت امور موجودہ و ممکنہ ہونے وہاں یہ امور دنیا میں تحقق ہو جو وہ چکے ہیں ان کے ساتھ خطاب اللہ متعلق ہے لہذا یہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گے اور تعریف حکم خارج ہوگی۔ قوله قد زاد البعض اعترضت المعترضة حلی هذا التعريف بثلاثة اوجه غرض شارح توضیح متین اشارہ کرتے ہیں کہ شارح نے حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تو ان کے ساتھ کی ہے اس پر معترض نے تین امور سے اعتراض کیا کہ سلف نے صرف ایک اعتراض کا ذکر کرتے اشارہ کی طرف سے اس کا جواب نقل کیا وہ ہے او الموضوع کی قید کا حکم مطلق کو تعریف میں داخل کرنا، دوسرا اعتراض منصف نے متین میں ذکر نہیں کیے شارح فقہ زانی تین اشکالات کو تفصیل سے ذکر کر کے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔ الاولى ان الخطاب عند کم قديم المفعول اعتراضی الاعتراضی کی طرف سے کیا کرنا ہے کہ آپ نے حکم کی تعریف خطاب اللہ سے کی ہے اور شمارہ نزدیک خطاب قدیم ہے (کیونکہ خطاب سے مراد کلام الہی ہے وہو قديم) اور حکم حادث ہے نہ معرف یعنی حکم حادث ہے اور اس کی تعریف (خطاب اللہ) قدیم ہے تو تعریف العبادات جافقہ ہم لازم آئے گی اور یہ داخل ہے کیونکہ تعریف الضد بالضد لا يجوز سوال یہ ہوا کہ حکم میں حادث ہے اس کے جواب میں شارح حکم کے حادث ہونے پر رد دلیل بیان کر رہے ہیں (۱) پہلی دلیل حدیث حکم پر ہے کہ حکم متعین ہوتا ہے خصوصاً بعد العدم کے ساتھ انما انما وکر حکم مسبوق بالعدم ہوتا ہے یعنی پہلے معدوم ہوتا ہے بعد وعرض وجود میں آتا ہے شارح نے اس کی مثال یہ ان کی حلت الصورانہ اس میں حلت ایک قسم ہے جو عدم کے بعد وجود میں آتا ہے کیونکہ اس کا متعین ہونا ہے کہ عورت میں پہلے حلت والا حکم معدوم تھا بعد میں حاصل ہوا اور جو حلی عدم کے بعد وجود میں آئے وہ جیسا حادث ہوتی ہے مثلاً حیثیت ذوالا حکم حادث ہے (۲) حکم سے حادث ہونے پر دلیل دوم یہ ہوا کہ حکم مطلق ہوتا ہے بالعین العبادات اور ضابطہ یہ ہے کہ حدیث طلع مستتر ہوتا ہے حدیث مطلقاً وقتاً جب حلت حادث ہوگی تو حکم بھی حادث ہوگا شارح نے مثلاً ذکر کی حلت یا نکاح حرمت یا طلاق حلت حرمت دو حکم ہیں حلت کی طلع نکاح اور حرمت کی طلع طلاق ہے اور یہ دونوں عظیمین حادث ہیں لہذا ان سے مطلق (حکم) مطلق ہوتے ہوئے ان دونوں میں سے حکم حادث ہونا غریب ہوگی۔ اعتراض اولی کا جواب یہ ہوا کہ حکم حادث ہے اور خطاب

[illegible]

تعلق آپ ہر اسے لہذا سب وجہ سے ہو گیا کہ کس حکم قدیم جہاں آپ کی دلیل باطل برتنی (۳) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے آپ نے یہ فرمایا کہ حکم مطلق ہوتا ہے علت حادث کے ساتھ اور جب علت حادث ہو تو مطلق بھی حادث ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کا دوسری توضیح کرتے ہیں کہ حکم مطلق بالعلت الحادث ہوتا ہے لیکن کبریٰ تسلیم نہیں کرتے کہ جب علت حادث ہو تو مطلق (حکم) بھی حادث ہوتا ہے بلکہ ہم عرض کرتے ہیں کہ علت کی وجہ سے ہیں (۱) علت مندرجہ اولیٰ ہوتا ہے اور علت ہے کہ جو جو حادثات حکم (مطلق) میں اثر کرتی ہے یعنی علت کی وجہ سے ہی حکم اور مطلق کو وجود حاصل ہوتا ہے اور مصلح کا وجود ہی علت پر موقوف ہوتا ہے یہ جملہ بات ہے کہ اگر علت حادث ہو تو مطلق بھی حادث ہوتا ہے حتیٰ علت مندرجہ اولیٰ ہوتا ہے میں ہے اور اس کوئی شک نہیں ہے کہ علت مندرجہ اولیٰ و ثانی ہوتا ہے (۲) اور یہ حکم علت مندرجہ اولیٰ معروفہ ہے جو مطلق کے وجود اور ثبوت پر صرف شکائی اعلانات و افادات ہوتی ہے مصلح کا وجود اس پر موقوف نہیں ہوتا اور مطلق کے وجود اور ثبوت میں مؤثر نہیں ہوتی اس سے ساتھ صرف مطلق کا وجود معلوم ہو جاتا ہے اور نہ جملہ دورہ ذکر علت حادث ہو تو حکم اور مطلق بھی حادث ہوتا ہے (۳) علت معروفہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ علت معروفہ حادث ہو تو یہ حکم قدیم کیلئے شکائی اور علامت نہ بن سکتی ہے جیسے عالم حادث ہے اور یہ علت اور علامت ہے وجود صانع پر اور صانع (مصلح) قدیم ہے اور حکم شرعی کی جتنی بھی غلطی میں وہ سب علت کی دوسری قسم میں سے ہیں کیونکہ ظن شرعی اسے حکم کیلئے صرف نکالی دیا۔ امت نہ بنی ہیں یہ حکم شرعی میں مؤثر نہیں ہوتی کیونکہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جب ثابت ہوا کہ ظن شرعی معرفت و اشارت و علامات میں سو جہات اور منکرات نہیں ہیں تو ان ظن شرعی کے حادث ہونے سے حکم کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ علت معروفہ حادث ہوتے وقت مطلق کو تسلیم نہیں ہے لہذا آپ کی یہ دلیل کہ حکم چونکہ مطلق بالماضی ہوتا ہے لہذا یہ حکم خود بھی حادث ہوتا ہے تاہم ہے اور اس سے جمعی ثابت نہیں ہوتا جب حادث حکم کی دوسری دلیلیں باطل ہو گئیں تو حکم کا قدیم ہونا ثابت ہو گیا اور یہی تاہم ان غلط افادہ معتراض المعنولہ۔ و عن الناس بن اوجہنا لتضم المعنولہ وخصیہ یہاں۔ ۷

دوسرے اعتراض کا جواب ہے دوسرا اشکانی تھا کہ اعتراضات میں ذکر نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ تکلیف کھاتے آتے تھے وہو باہمی التعریف والتعبدیہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ادنیٰ دو قسمیں ہیں (۱) اول تنوید وادعاء اور یہ جو کسی چیز کے لئے بیان کرنے کیلئے آج ہے ایک چیز کی متعدد انواع و اقسام ہوتی ہیں ان کو یہ ان کرنے کیلئے کہہ کر دیا جاتا ہے (۲) دوسری قسم اور تنظیکہ اور تنظیکہ کو کہہ کر کہنے کیلئے یا لفظ کو شک میں لانے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے ہما العدد اما زوج او فرد یہ جو خلاف ہے کہ اگر کوئی بات میں ذکر کرنا جائز نہیں ہے یہ اور تنظیکہ کے بارے میں ہے کیونکہ یہی معانی لتعریف ہوتا ہے اور ان نوعیہ قرینہ میں ذکر کرنا جائز ہے یہی تخریف حکم میں بھی اور نوعیہ ہے کیونکہ معروفہ ہوتا ہے (حکم) کی متعدد

نوع اور اقسام میں بھی علم کا متعلق فعل مختلف کے ساتھ اشتقاق اور ضرب و ناسخ ہوتا ہے۔ اسکی فصل تفسیر والا حصہ ہے۔ اسکی علم تعلیمی ہوتا ہے۔ اسکی روشنی ہوتا ہے تو تعلیمی فن مختلف انواع اور وقتوں کو بغیر تفصیل اور بغیر اوجہ گذر کے ایک ہی حد اور تعریف میں جمع کرنا ناممکن تو چند ایسی باتوں کو تقسیم و تفریق تفصیل محدود کیلئے ذکر کیا میر ہے تو یہ اور نوع ہے اور اسکا اثر فی الواقع تعریف کا جزو و مستحق ہے۔

و اما الثالث فالمتزمة بعضهم شروع اشعار کے تیسرے اعتراض کا جواب ہے۔ ہے میں چنانچہ فرمایا کہ تیسرے اعتراض کا جواب دینے کیلئے اشعار کے دوسرے ہو گئے (جملہ اشعار فقہ دینی اور تہذیبی گروہ ہیں)۔ پہلے گروہ کے یہ جواب دیا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تعریف احکام وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ جامع نہیں ہے آپ کا افکار عجیب ہے اس لیے اس تعریف و جامع بنائے کیلئے ہم واضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ یہ تعریف احکام وضعیہ کو شامل ہو کر جامع مجمع الافراد بن جائے اس گروہ کے نزدیک علم تعریف یہ ہوگی خطاب الله تعالى المتعلقين بالافعال المتكلمين بالافعال الصغیر اور الوضع (۲۴) دوسرے گروہ نے دو جواب دیے (جملہ شروع) ایک جواب عدم تعلیمی اور جواب تعلیمی اسکی جواب عدم تعلیمی یہ ہے کہ محض صاحب ہم ایمان بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضعی حکم ہوتا ہے بلکہ حکم کی طرف ایک ہی قسم ہے خطاب تعلیمی لہذا جب خطاب وضعی حکم ہے ہی نہیں تو اس کو تعریف میں داخل کرنے کیلئے کسی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو تعریف سے خارج ہی رہنا چاہیے اور اگر کوئی اس خطاب وضعی کو بھی حکم کہنے پر اصرار دوسرے ہے تو یہ اس کی مرضی ہے ہم بہر حال اس کو عام حکم نہیں رکھتے ہمارے نزدیک اولیٰ التخصیر تک تعریف کوئی و کمال ہے اور انوش کی قید کی ضرورت نہیں ہے جو خطاب وضعی کو حکم کہتا ہے اسی پر لازم ہے اور تعریف کو تبدیل کرے ہمارے پر لازم نہیں ہے۔ و لیسو مسلم سے اس گروہ ثانی کا جواب ثانی تعلیمی ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ خطاب وضعی بھی حکم میں داخل ہے مگر بھی آپ کا یہ خیال کہ تعریف جامع نہیں اور حکم وضعی کو شامل نہیں ہے لہذا واضع کی قید ہونی چاہئے غلط ہے بلکہ تعریف بالکل جامع ہے حکم کی دونوں قسمیں (تعلیمی و وضعی) کو شامل ہے واضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ حکم کی تعریف میں اقتضاء اور تفسیر کو لفظ مذکور ہے اقتضاء کی دوسری تفسیریں (۱) امری (۲) مثنوی اور اقتضاء اس قسم ہے یہ صریح اور مثنوی دونوں کو شامل ہے۔ اور خطاب وضعی میں اقتضاء مثنوی ہے لہذا یہ بھی بالا اقتضاء میں داخل ہو کر تعریف حکم میں داخل ہو جائے گا اور تعریف جامع بن جائے گی۔ سوال خطاب وضعی میں اقتضاء مثنوی کی طرح ہے۔ جواب خطاب وضعی میں اقتضاء اس طرح ہے خواہ سرت و لو کہ خطاب وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ کے وقت نماز واجب ہے۔ ہی طرح، فریضہ نماز، حکم وضعی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں طہارت واجب ہے یا غیر طہارت نماز حرام ہے۔ یا نہ تعبیه اقتضاء عن الصلوة حکم وضعی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ طہارت کے ہوتے ہوئے نماز پڑھنا حرام ہے یا زوال طہارت فی حالت

اعلم دو جب بنیاس سے ثابت ہو گیا کہ خطاب وضعی کے تینوں اقسام صرف طرہیت، اخصیت ہیں، لکن ایا اگرچہ مراد انہیں
 لیکن اتھما، جمعی موزوں ہے کیونکہ ان تینوں کا نتیجہ وجوب اور حرمت ہی نکلتا ہے، ذکر اقتضاء کے فراوانی سے ہیں ان میں
 بیع اسباب اور شرط اور مانع میں ہی دونوں کی کر کے ان کو اقتضاء جمعی میں دونوں کیا جائے گا لہذا حکم وضعی کیلئے کسی قید سے یہی ضرورت
 نہیں ہوگی۔ **وجوب المصنف** سے مراد مصنف کی رائے کی تصریح کرتے ہوئے کرنا ہے جس میں کہ مصنف اس طرف چلے
 گئے ہیں کہ حق یہ ہے کہ تعریف تحریر میں اور موضع کی قید کا اضافہ کیا جائے کیونکہ جب خطاب کی دونوں میں تنظیمی، وضعی اور ایک کو
 از کرنا کیا جائے اور دوسری نوع کو بھی ذکر کرنا چاہئے تاکہ تعریف جامع بن جائے اور مصنف نے یہ بھی فرمایا کہ خطاب وضعی کو
الاقتضاء اور **التحصیر** (یعنی خطاب تنظیمی میں) داخل کرنا ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ دونوں فراموش کر دینے سے متعارف السلوہ میں
 اور مضموں کے اعتبار سے متباہ ہیں اور ایک قہ میں کو دور سے متباہ ہیں جس میں ضرورت نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو مستقل قرار دینا
 ضروری ہے ہر بعض صورتوں میں ان دونوں کا ملازم اور ایک دوسرے کا لازم و ملزوم ہونا حالات نہیں کرتا مثلاً صیبت
 اولیٰ کا وجوب مطلقاً و مستترم ہونا وغیرہ ملازم بھی در قیادین کے درمیان بھی ہو جاتا ہے، لکن تہذیب و اشارت تصحافی نے
 اعتراض ثالث کے جواب میں انکار کر کے دو گروہ بنائے پہلا گروہ دو جو فرض تسلیم کر کے اور موضع کی قید کا اضافہ کرنا ہے
 اور دوسرے گروہ کے شارع نے وجوب نقل کیے ہیں اول جواب عدم تنظیمی کہ ہر سے ہے خطاب وضعی کو قسم تسلیم ہی نہیں کرتے
 ہر دوسری گروہی کا جواب تنظیمی کہ ہر خطاب وضعی کو قسم تسلیم کر بھی لیں تب بھی اور موضع کی قید ضروری نہیں بلکہ خطاب وضعی
 تنظیمی جمعی میں داخل ہے جو طرح سے اس جواب بھی فریق ثانی کی طرف منسوب کر دیا ہے مگر یہ غلط ہے بلکہ یہ جواب
 شارع کے ایک اور گروہ کی جانب سے ہے حقیقت یہ ہے کہ اعتراض ثالث کے جواب میں انکار کر کے اور وہیں بلکہ تین
 ہیں (۱) فریق اولیٰ وہ ہے جس نے اشکال مستقر شیعہ کر کے اور موضع کی قید کا اضافہ کر دیا ہے (۲) فریق ثانی وہ ہے جو
 خطاب وضعی کو قسم تسلیم نہیں کرتا اور اور موضع نہ قید کا اضافہ کرتا ہے (۳) فریق ثالث وہ ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا کو
 قسم کرتا ہے لیکن اور موضع کی قید کے استثناء و تحصیر نہیں کرتا بلکہ اقتضاء ہی قسم کے خطاب وضعی کو اقتضاء جمعی میں درج کرتا ہے
 ہر مقدمہ لہجہ کی صورت بشرح مختصر الاصول میں ملاحظہ فرمائیے ان الاشعار فی هذا المقام ثلاث فرق
 منهم من لم یسم الوضع حکماً ومنهم من سماه حکماً وزاد قید الوضع ومنهم من
 سماه حکماً وادرجہ فیہ یجعل الاقتضاء اعم من المصریعی والضمنی مصنف نے فریق ثانیہ
 میں سے فرقہ ہونے کو جو خطاب وضعی کو قسم تسلیم نہیں کرتا ہے متن میں ذکر نہیں کیا اور فرقہ ہونے جو اور موضع کی قید کا اضافہ کرتا
 ہے اس کو قرار دینے پر قرار دیا اور فرقہ ثالثہ جو خطاب وضعی کو اقتضاء میں درج کرنا تھا اس کی رائے کو حق قرار دے کر مستحضر کر

دیا اور شمار۔ نیز قرآن اولیٰ (من لم یسم الرضیع حکما) اور ثانیہ (من سمنه حکما) اور جہدہ لم یخصه) کو ایک ہی گروہ قرار دیا یا نہیں سے قبل غلطی ہوئی اور ما بعد و انسٹ خیبر سے معصی پر شمار کیا جاتی اور امرات کا مسند شروع کر دے ہیں وہ سب نو شمار و تکراری کی خطائی ہوئی ہیں اور اس حقیقت کے انکشاف کے بعد (کہ ان سب کے تین گروہ ہیں) یہ ایک حالت خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔ مولانا خبیر بانیہ لا توجیه لهذا المقام اصل! شروع تکراری معصی پر احوال کر رہے ہیں کہ معصی کی کیا ہے؟ کہ اولیٰ وضع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے، مگر محض ہے اس کی اصلاح کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اصل اولاً ہے پہلا احوال ہے کہ معصی کیا ہے؟ کہ وضع کی قید کا اضافہ ہونا چاہیے تاکہ حکم وضعی تعریف حکم میں داخل ہو جائے درست نہیں ہے کیونکہ خصم (امراہ) خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرنے کیلئے جاری نہیں ہے اور وہ صرف خطاب تفکیکی ہی کا حکم ہے جس میں قرآن کی تعریف حکم میں داخل وضع کی قید لگانا کیسے واجب اور کیسے صحیح ہے۔ بندہ اس کیلئے تو اولیٰ وضع کی قید نہ لگانا واجب ہے تاکہ یہ باہر ہی رہے اور تعریف حکم وضعی داخل الفیر ہو۔ جواب اشاریہ تکراری کے امرات کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جناب عالی ہم ابھی وضاحت کر چکے ہیں کہ امراہ کے تین گروہ ہیں (۱) امراہ وہ ہے جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم نہیں کرتا اس گروہ کا معصی نے اپنے متن میں سرے سے ذکر ہی نہیں کیا نہ ہی پروردگار نے اس کی کام کی تائید کی ہے معصی نے تو ان گروہ کے بارے میں اپنی رائے پیش کی ہے جو خطاب وضعی کو حکم تسلیم کرتے ہیں پھر ایک گروہ اولیٰ وضع کی قید لگانا ہے اور اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ اس کو انتفاء یعنی میں داخل نہ ہوں کہ معصی نے ان کے بارے میں فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اولیٰ وضع کی قید لگائی جائے انتفاء، میرا داخل نہ کیا ہے باقی جو خصم اس کو حکم تسلیم نہیں کرتا معصی نے ان کے بارے میں کوئی بات ہی نہیں کی لہذا شمار کا امرات ہی کہ قصہ تسلیم ہی نہیں کرتا لہذا داخل ہے۔ واما

ثانیہ اور احوال یہ ہے کہ اگر خصم (امراہ) اس خطاب وضعی کو حکم تسلیم بھی لے تب بھی، اور اولیٰ وضع کی قید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ حکم کی تعریف میں (۱) قید اولیٰ وضع (۲) داخل ہے اس سے خارج نہیں ہے کیونکہ وہ خطاب تفکیکی کی تعریف میں انتفاء کو ملحوظ قرار دیتا ہے اور خطاب تفکیکی اور وضعی دونوں کو شامل ہو جائے گا لہذا جب بھی اولیٰ وضع کی قید لگانا ضروری نہیں ہے باقی رہی معصی کی یہ کہ یہ دونوں متعارف نہیں ہیں لہذا دونوں کو ملکہ ذکر کرنا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے متعارف ہیں کیونکہ حکم تفکیکی عام اور حکم وضعی نہ محسوس ہے اور عام خاص، پس میں متعارف ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے متعارف مفہوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان دونوں کو مستقل ملکہ و ملکہ ذکر کیا جائے بلکہ یہ ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں اس طرح کہ انتفاء کو عام قرار دیا جائے اور وضعی اور وضعی دونوں کو شامل ہوا تو ان دونوں کا متعارف مفہوم ہونا ان کے تداخل میں مستلزم نہیں ہے جس طرح عام خاص متعارف مفہوم ہیں لیکن خاص عام میں داخل

وقبل کہتا ہوں۔ جواب اگر اصرار ہو تو ہم علی الصغیر سناؤ ہے کیونکہ پہلے بھی شرح محتاج کی عبارت نقل کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ بعض شمارہ نے خطاب اللہ کو مطلق حکم کی تریف قرار دیا ہے لہذا اشکال علی الصغیر۔ فان الصغیر الخ غرض شمارہ تو حق تین ہے اصغیر نے یہ فرمایا تھا کہ اگر خطاب اللہ مطلق حکم کی تریف ہو تو پھر الشرع کا معنی ماخوذ علی الشرع ہو گا اور یہ الشرع نہیں ہو گا کیونکہ اگر الشرع کا معنی ماوراء الشرع ہو تو یہ قید ہے فائدہ اور اگر مفید اور خارج نہیں ہے مگر کیونکہ اس سے پہلے جو حکم کا قطف ہے اس کا معنی خطاب اللہ ہے اور یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے پھر اگر الشرع کی تریف بھی ماورد بہ الشرع کر دی جائے تو حکم لازم آئے گا نیز اس سے وجوب ایمان واجب تصدیقی الہی بھی خارج نہیں ہو گا کیونکہ وہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیلہ میں سے ہیں مگر الشرع کی تریف ماخوذ علی الشرع کے ساتھ کی جائے تو یہ قید ہے لہذا نہیں بلکہ باکر ہو گی ایک تو حکم احوال اشکال واضح ہو جائے گا نیز یہ قید مفید اور خارج ہے کی اس سے وجوب ایمان واجب تصدیق خارج ہو جائے گی کیونکہ وہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں اور اگر خطاب اللہ حکم الشرع کی تریف ہو تو پھر الشرع کی تریف بھی ماورد بہ الشرع ہو گی (ماخوذ قسماً علی الشرع نہیں ہو گی) اس لئے کہ اگر الشرع جو کہ حداد اور صرف ہے اس کی تریف ماخوذ علی الشرع ہو تو حداد اور صرف خاص ہو گا اس سے وجوب ایمان واجب تصدیق الہی خارج ہوں گے مگر تریف عام ہو گی کیونکہ حکم شرعی کی تریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے وہ عام ہے سب کو شامل ہے۔ وجوب ایمان واجب تصدیق الہی کو بھی شامل ہے تو حداد سے عام ہو جائے گی خلاصہ میں کہ اگر خطاب اللہ حکم شرعی کی تریف ہو تو شرعی معنی ماورد بہ الشرع ہو گا ماخوذ علی الشرع نہیں ہو گا کیونکہ اگر ماخوذ علی الشرع ہو تو تریف عام ہو گی یعنی عطف اللہ تعالیٰ الخ وجوب ایمان وغیرہ سب کو شامل ہو گی لیکن مرتبہ (حکم شرعی) کا خاص ہو گا لہذا دینی صورتہ مرتبہ (الشرعی) کا معنی ماورد بہ الشرع ہو گا۔ قوله فالحکم علی هذا علی تقدیر لمن یکون! اسے ثمرین نکلاؤں گا مثلاً یہ بتاؤں گے ہیں کہ عذا کا مثلاً الیہ ہے جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تریف ہو تو پھر اس تریف میں مطلق حکم کی تریف خطاب اللہ نہیں ہو گی بلکہ احوالی آخر ہو گی کیونکہ اگر مطلق حکم کی تریف بھی خطاب اللہ ہو تو حکم شرعی کی تریف بھی خطاب اللہ ہو تو پھر فقہ کی تریف میں الشرع کی قید لگو ہو جائے گی اس لئے کہ جب حکم کا معنی بھی خطاب اللہ ہے یہ بھی ماورد بہ الشرع کے قبیل سے ہے اور اسے الشرع کی تریف بھی ماورد بہ الشرع ہو گی کیونکہ جب خطاب اللہ حکم شرعی کی تریف ہو تو پھر الشرع کا معنی ماورد بہ الشرع ہو جائے گا یہ ہو گا کہ الشرع کی قید میں حکم لازم آئے گا حکم احوالی سے احوال ذکر کرنے کیلئے حکم کا معنی ماخوذ احوالی آفر کیا ہوئے گا۔ فان قیس قید خل الخ غرض اشکال و بوجہ اشکال یہ ہے کہ اگر شرعی کا معنی ماورد بہ الشرع ہو تو وجوب ایمان وغیرہ بھی الا حکام الشرع میں داخل ہو جائیں گے

ہاں کہ وہ نفس سے خارج ہیں اس صورت میں ان کا تقدس داخل ہونا لازم آئے گا۔ جواب اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں جب ایمان وغیرہ الصبیہ کی قید سے خارج ہو جائے گی لہذا ان کا احکام الشریعہ میں داخل ہونا لازم آئے گا لیکن مذکورہ تریف میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ قوله والافتاء یطلقونه یہ یہ ان الخ غرض اس میں توضیح میں ہے کہ افتاء کی اصطلاح میں حکم کا حقیقی معنی ثابت بالخطاب ہو گا یعنی وہ جو خطاب کی وجہ سے ثابت ہو گا کیونکہ ان کے میں یہی معنی مشہور و مراد ہے لیکن لغت کے اعتبار سے یہ معنی مجازی ہو گا جس میں قبیل اصطلاح المصدر (ای الحکم) اعلیٰ المعلوم (ای الحکم) ہے، کیونکہ لغت میں تو حکم معنی صدر ہے۔

﴿متن تنقیح مع التوضیح﴾

یرد علیہ ای علی تعریف الحکم وهو خطاب اللہ الخ یہاں سے صنف اشعار پر چند اشکالات کر رہے ہیں جنہوں نے حکم شری کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی ہے۔ الاعتراض انادول، ماسن، عزرائیل یہ ہے کہ یہاں پر اس حکم کی تعریف کرنا مقصود ہے جو اصطلاح میں خطاب اللہ ہے کیونکہ غلط الحکم تریف قدس میں اخذ اور ذکر ہے تو اس کی تعریف بھی افتاء والی ہونی چاہئے اور حکم مطلق میں اللہ کی تعریف ثابت بالخطاب ہے نہ کہ خطاب اللہ تو حکم مطلق میں فقہاء کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کرنا یہ تریف المسابین بالمسابین ہے کیونکہ معروف اصطلاحی (ثابت بالخطاب) صفت فعل تکلف ہے اور تریف خطاب اللہ یہ معنی اللہ ہے ان دونوں کے درمیان تائید ہے لہذا یہ تریف باطل ہے۔ وایضاً یخرج عنہ ما یتعلق بافعال الصبیہ الخ الاعتراض الی الی اشکال ثانی یہ ہے کہ حکم کی تعریف جامع جمیع الامور انہیں ہے کیونکہ اس سے وہ خطابات و احکامات جو جس کے فعل کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں خارج ہو جائیں گے مثلاً اگر کسی شیخ و افاضل نے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑا ہے کہ وہ جائز ہے ای طرح اگر کسی فعل اسلام کرنا ہے تو اس کے ساتھ یہ حکم تعلق پکڑتا ہے کہ اس کا اسلام سہل آتا ہے ای طرح کسی کے فعل صلوة کے ساتھ بھی حکم تعلق پکڑتا ہے ایک یہ حکم کہ وہ منوط صحیح ہے اور حکم کہ وہ مندوب ہے ووضو ذالک۔ ملاحظہ کا صاحب کو قول کرنا اور نکاح کا صحیح ہونا، صوم کا مندوب ہونا، حج کا مندوب ہونا، غرض اس کا باطل ہونا یہ سب احکام شرعیہ میں ان کو حکم شری کہا جاتا ہے لیکن حکم شری کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ حکم شری کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید ہے اور صبی مکلف نہیں ہے لہذا جو حکم فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ افعال مکلفین کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے اس لیے ان پر تعریف حکم شری نہیں آئے گی تو وہ احکام شریعہ خارج ہو جائیں گے حالانکہ ان کو بھی حکم کہا جاتا ہے تو تعریف جامع نہیں ہوگی۔ لہذا قیل هو حکم باعتبار تعلفه بفعل و لہ بعض مضمرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا

ساتھ ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ قرآن سے ثابت ہوتا ہے واللہ اعلم۔ وہ ہے جو خطاب اللہ سے ثابت ہوتا تو تعریف جائز نہ رہی مفسد نے اس اذکار کا جواب یہ دیا ہے کہ تعریف جائز ہے۔ وہ نعم حق میں سے ثابت ہوتا ہے درحقیقت وہ خطاب اللہ ہی سے ثابت ہوتا ہے قرآن تو صرف اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ امر خطاب اللہ سے متعلق ہے جس میں حکم ثابت ہوتا ہے اور امر اس خطاب اللہ سے متعلق نہیں محکم ثابت ہوتا ہے۔ درحقیقت علم خطاب سے ہی ثابت ہوتا ہے کہی متعلق نہیں ہوتا کہ خطاب حق تعالیٰ نے آسمان کو ظاہر کر دیا تو قرآن سے ہم نہیں ہے بلکہ صرف مظهر محکم ہے لہذا تعریف جائز ہے حکم ثابت بالقیاس بھی صادق آ رہی ہے۔ الا ان بفان وہ بیان میں مفسد نے الا ان بفان کی ترکیب بیان کی ہے جس کی قرآن میں ہے کہ ان استأنیہ ہے ان مصدر یہ ہے یہ حال پر داخل ہے تو حال مصدر قرآن میں ہے جو ہم نے کہہ دیا مصدر بھی صرف ہر وقت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ایک طور انفس امی وقت طوع انفس یہاں بھی اس حال مصدر کو یہاں میں ہر وقت کے معنی میں ہے اور الا ان بفان میں استأنیہ ملنے سے مستثنیٰ ملتا ہے ہوتا ہے جس کا مستثنیٰ منہ مذکور ہو حاصل ہوتا ہے یہ ہوگا۔ ویخرج منه عاتب بالقیاس فی جمیع الاوقات لا یلت قولہ فی جواب الاشکیان بھی عاتب بالقیاس (وہ نعم جو قرآن سے ثابت ہوتا تھا اوقات میں تعریف محکم سے خارج ہوتا تھا ہر وقت خارج نہیں ہوگا کہ جب اشکیان کے جواب میں دیا جاتا ہے جو اوپر لکھا ہے ہوا یضربا ویخرج منہ دعوا نفعو وفاعلیہو الخ الامراض الخ الخ تعریف محکم جائز نہیں ہے مفسد اور فاعلیہو پر سوال نہیں کیا وہاں ہے کہ تعریف محکم میرا بالقیاس ممکن نہ کہ ہے درحقیقت سے لفظ بالقیاس جو امر میں یعنی کہہ دو ایضاً کے الفاظ میں امر اور امر میں تعریف محکم کو کہا جاتا ہے تو جواب ان بیان میں تعریفی وانا نعم اول جو امر کے ساتھ تعلق نہیں ہے بلکہ فعل قلب سے متعلق ہے ای امر میں کا امر وامن اور پ اعظم (امہارت قیاس مراد ہے) والا نظر فعل جو امر کے ساتھ تعلق نہیں ہے بلکہ نظر قلب سے متعلق ہے تو جواب تعریفی وانا نعم قیاس محکم شرکی میں نہیں علم کی تعریف ان میں صاف نہیں رہی ہے ویقع الکفر الخ الخ امر فی الخ الخ لہذا یہ ہے کہ اگر تعریف محکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کہہ دے تو تعریف تعریفی اللہ کی قید میں ضرور لازم ہے گا کیونکہ تعریفی تعریفی ہے جو العلم بالا حکم الشرع العبد العلم الخ اور علم کی قید کی ہے خطاب اللہ تعالیٰ لعلی بالعدل ممکن تو تعریف محکم حاصل یہ لعلی العلم بخضامت اللہ (اللہ کی عزت بلکہ خطاب) استعملت بالحق ممکن الشرع العبد العلم بالعدل ممکن ہے انشاء میں تو کے الصلیہ کی قید سے محروم امثال مراد ہیں لہذا لعلی علیہ کی قید میں ضرور لازم ہے گا الا ان بفان سے دو اور احاطہ نہیں کا جو یہ ہے کہ ہیں ماضی جواب ہے کہ نعم کی تعریف میں جرائع اعمال کا قضا ہے اس میں قیام ہے یا انحال ہوا اس اور فعل ملک وادوں کو

مثلاً ہے کہ اگر کسی نے صرف افعال جوارح مراد ہیں اس سے افعال قلب خارج ہو جائیں گے لہذا تعصیہ کی قید میں غمراہ لازم نہیں آتا، یا انچوائی احوال دفع ہوئیں۔ درحقیقت اعتراض دامن کا جواب بھی ہو جائیگا، افعال ممکنہ، میں قسم ہے خواہ افعال جوارح، افعال افعال قلب تو اہل الذکر و غاصبہ و اہل قمر میں داخل ہو جائیں گے، اگر تعریف جائز ہو جائے گی۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله یراد علیہ اشارۃً الی اعتراضات علی تعریف الحكم مع الجواب عن البعض الخ
غرض شرح توضیح مقصد میں شارح فرماتے ہیں کہ روایہ سے مصنف چند اعتراضات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، جو صرف علم پر وارد ہوتے ہیں بجز اعتراضات میں سے بعض کے جوابات دے رہے ہیں اور بعض کے متکرر دے رہے ہیں، اسی سے مراد اول کی تشریح کر رہے ہیں اعتراض اول کا اصل یہ ہے کہ یہاں قسم کی تعریف سے متصوہ و تعریف ہے نہ مصنف میں القبا ہے اور واجبیت و خطاب ہے اور جو بہرست نہایت اعلیٰ یہ فعل مختلف کی معنات میں سے ہے اور قسمی خطب اللہ تعالیٰ کی تعریف اصطلاحی نہیں ہے جو یہاں ذکر کی گئی ہے کیونکہ قسمی خطاب تو اس معنات میں سے ہے تو یہ تعریف الزامی بالبیان ہے صرف قسم اصطلاحی ہے جو فعل مختلف کی معنات سے ہے اور تعریف قسمی خطب نہ ہے جو کہ معنی اللہ ہے (یہاں عرض نسبت متاخرہ میں بھی ذکر ہے) و احیاب عنہ جو جوہ شارح فقہ زانی اس اعتراض کی تفسیر جواب دے کر فرماتے ہیں کہ میں اللہ تعالیٰ سے جو اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح فقہاء قسم معرف، و مصدری المفعول جائز لفظ ہے اور باقی کی تاویل میں کرتے تھے جس طرح خطاب اللہ کو بھی مصدری المفعول جائز، خطاب بہ کے معنی میں کرتے ہیں اور صاحبو خطبہ سے جواب درست وغیرہ مراد ہیں لہذا انہی خطاب اللہ کا حاصل یہ لفظا لہ حکم داخو خطبہ تو اس طرح معرف، لہ حکم، غلم بہ کے معنی میں، و انہی مختلف کی معنات سے اسی طرح تعریف خطاب مذکور صاحبو خطبہ سے کہ معنی میں یہ تو قسمی مختلف (و جواب نہایت غیر فہمی معنات سے لگی تو تعریف نہیں، البتہ میں الا انکال آتم ہوا جائے گا اور خطاب اللہ کا داخو خطبہ نہ کہ معنی میں کرنے پر قریب عقلی بھی موجود ہے وہ یہ ہے کہ یہاں غمراہ اصطلاحی ہیں انھما، کی تعریف خطاب اللہ سے ساتھ کی گئی ہے اور انھما اصطلاحی سے مراد جواب نہایت غیر فہمی اب اگر خطاب اللہ سے قسمی خطاب مراد لیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ جواب نہایت درست قسمی خطاب اللہ میں حلال نہ ہو بلکہ ہے لہذا خطاب اللہ کو مجازاً ماخو خطبہ بہ کے معنی میں آیا ہے لہذا الشانسی ان الحكم هو الايجاب والتحریم خلاصہ جواب دہی یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں قسم صحیح، جواب درست وغیرہ نہیں ہے بلکہ خطا قسم

ہوے قرآن فعل ہے اسی طرح نہ در حلقہ کی خبر بھی رائج ہوئے قول فعل ہے مقدر ہے ہوگا کہ دیکھتے قول فعل نہیں ہے اس
 قول فعل کے متعلق (فعل مطلق) کیلئے اس قول فعل سے کوئی معنی جو متعلق بننے کے لئے اس قول فعل کے معدوم کے
 ساتھ (دو معدوم فعل مختلف ہے) اللہ اعلم باحوال۔ الثانی اذہ غیر منعکس الخ اعتراض ثانی یہ ہے کہ فعل
 مختلف کی تخریف غیر منعکس و جامع کج اور انہوں سے کیونکہ افعال مطلقہ کی تخریف وہ سے ہے اس سے وہ ایک معارض ہو گئے جو
 افعال میں کے ساتھ متعلق ہیں علامہ ائمہ کو حکم کرنا ہے۔ معنی اس کا یہ جواب دیا تھا کہ تخریف میں افعال منعکس
 کی جگہ افعال اخبار اولی ہے کیونکہ ہر مختلف وہی دونوں کو شامل ہے بقدر تخریف جامع ہو جائے گی۔ وقد اچیپ
 عن ذالک فی کتبہم النع شارح مختار الی فرماتے ہیں کہ کتب شارح میں اس اعتراض کا اور جواب دیا گیا ہے وہ یہ
 کہ تخریف علم جو ہے نہ افعال منعکس کی جگہ افعال کا تھہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اگر کسی حکم الیہ ہے ہی نہیں جو فعل
 میں سے نہ تھہ متعلق، اور جو احکام متعلق فعل میں۔ کے ساتھ متعلق میں در حقیقت فعل ولی کے ساتھ متعلق میں مثالی میں سے
 فی وادائے دل پر واجب ہے جو جواب اور احوال انہم متعلق فعل اولی ہوا کہ فعل الیہ جب یہ تمام احکام ولی سے متعلق
 ہیں اور ولی منعکس میں سے ہے لہذا یہ افعال منعکس میں داخل ہو جائیں گے اور تخریف جامع ہوگی۔ ورنہ
 المصنف نے توافی کے اس جواب اور ذکر و احوال شارح مختار ولی اس روئی تشریح کر رہے ہیں مصنف نے شواہد
 کے اس جواب کے فعل میں کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیا اور وہ ہے در کردہ اور لا اس وجہ سے کہ شواہد کا یہ جواب جواز
 ہے میں اس میں بھی صلوٰۃ جوہر صوم کون مسلمہ من وہ ہے میں نہیں میں ملتا کیونکہ ان تمام میں حکم جوہر نہ تھہ فعل میں کے ساتھ
 متعلق ہے ولی کا فعل یہاں سرے سے ہے ہی نہیں لہذا یہ جواب کہ تمام احکام فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیسے صحیح ہو سکتا ہے
 و صاحب دوسراں وجہ سے رو کیا کہ فن کا فعل بکمال میں کے ساتھ اور نہ میں کے ساتھ یہ مسئلہ حکم شرعی ہے اور ولی اس میں
 اور اگر ایہ چند حکم شرعی ہے جو ولی پر مترتب ہے اس کا میں میں ہے تو یہاں بھی حکم کا متعلق فعل میں کے ساتھ ہو رہا ہے وہ
 ہے متعلق ہی نہاں الیہ و بذاتہ تو یہ کہنا کہ فعل میں کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہو سکتا نہیں فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے (کہا
 تہ الشواہد) صحیح نہیں ہے ولا یشائی هذا السؤال النع یہاں سے شارح مختار زانی در مصنف کی تردید اور جواب
 شواہد کی تائید کر رہے ہیں ولا یشائی سے مصنف پر پہلا اشکال کر رہے ہیں کہ ہر اشارہ و حکم شرعی کی تخریف خطاب اللہ کے
 ساتھ کہتے ہیں اس پر تخریف کے جائز نہ ہونے کا (فعل میں کے ساتھ) اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ نہیں نے تصریح
 فرمائی ہے کہ فعل میں کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہے ہوائے ایک حکم کے وہ ہے وجوب اور امتناع میں سے اور یہ وجوب
 اور امتناع وال حکم بھی در حقیقت ولی کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ میں کے ساتھ کیونکہ ولی اس امر میں کرتا ہے تو اشارہ ولی تشریح کے

ظاہر کوئی بھی غلطی کے ساتھ متعلق نہیں ہے لہذا شریف رحمہ جامع ہے افعال مکلفین کی جگہ افعال حمہ کی جگہ کی ضرورت نہیں ہے۔ جواب شہدوں کی شہادت کے اس اعتبار سے کہ کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ حق وہی ہے جو امام احمد رضا رحمہ نے فرمایا ہے کہ چونکہ افعال میں مال الصبی کا وجوب پھر فراموش ہو گیا ہے اور جب حق کوئی مال الصبی دینی اتنا الصبی جب تک مال الصبی میں نہیں وجوب نہیں بھی کہ امام مالک اور اب نہیں ہوگا تو کار کا وجوب ایسے ثابت ہوگا تو اس سے ثابت ہو کہ نفس لا وجوب الاصل میں ہر وجہ ان میں مراد بھی اوست پر واجب ہوگی ایسا ثابت نہیں ہے نہ وہی کوئی وجوب فی الاصل اور آراء ایسے کہ یہ ایسا ہی کہنے کا اس لئے اور ان احوال کا خطاب کا تعلق فعل صبی سے ہوگا تو یہ نہایت غلط ہے اس کے ساتھ کہ جو متعلق نہیں ہے نہ مال صبی نہ قسم لایہ صغریٰ سے شرعاً متعلقہ دینی اور امام رضا رحمہ سے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا کہ ان احوال میں الصبی کا وجوب نہ ہوگا نہ تعلق ہوا نہ صبی میں دخل فی وجوب اور ہمارے کے یہی نہیں ہے کہ وہی کہ تعلق متعلق کی کہ ان احوال میں الصبی کا وجوب ہے یہ بھی تعلق ہی مال صبی پر امام صبی سے کہ تعلق شریف صغریٰ میں بھی نہیں ہے کیونکہ عقد وہ ہے جو افعال مکلفین کے ساتھ متعلق ہو مال صبی کے ساتھ حق کا تعلق پر کوئی فعل میں یا فعل میں نہ ہو نہیں ہے نہ تعلق فعل میں یا مال صبی افعال کی قید سے نہ ہو کہ یہ تو مال صبی کی جگہ افعال الصبی کہنے سے بھی کوئی ٹانگہ واصل نہیں ہوگا جواب اشعار کی میں تو یہ کہ جواب یہ ہے کہ یہ کا تعلق حق میں یا مال صبی تسلیم نہ کرنا یہ وہی ہے کہ نہ تعلق حق میں یا مال صبی کا مستحب یہ کہ اگر شریعت کی طرف سے غصہ ہوگا ہے نہ تعلق سے تعلق ہوا اور نہ تو کو یا محاسن والی وجہ یہ وہی کہ نہ تعلق کا حکم متعلق بہ فعل صبی یعنی وجوب اور انہی کے متعلق ہے لہذا اس کو افعال صبی سے شرعاً نہ بنا شریعت کی زیادتی ہے البتہ انکسین کی قید اس کو تعریف میں داخل نہیں ہونے لائق اس لیے انکسین کی قید الصبی کا لفظ نہ ہوتا ہے۔ **وبیان البصيرة والفساد ليسا من احكام الشريعة** سے شرعاً تعلق دینی مصنف پر غیر امام رضا رحمہ ہیں کہ اگر افعال مکلفین کی جائے افعال الصبی کہ جائے تب بھی صبی کے یہ افعال صحت صحیح صحت اسلام صحت صلوة وغیرہ کی تعریف میں داخل نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ سب سے حکم شرعی ہی ہیں کہ تب تک صحت اور فساد شرعی ہیں کیونکہ اگر وہ کہ جو تکلف نے کیا ہے شرع کے موافق ہے تو سب پر صحت حاصل ہو گئے گا اگر شرع کے خلاف ہے تو اس پر فساد اور حکم جاری ہوگا اور کسی فعل کا شریعت کے موافق یا مخالف ہونا وہ کہ بالاعتبار سے ہوتا ہے بلکہ صحت اور فساد کو کام مقید نہیں ہے ہونے نہ کہ کام شریعہ سے تو یہ صحیح اسلام صحیح صلوة احکام شریعہ میں قرار دینا نہیں ہونا اور اگر صرف میں ہی داخل نہیں ہے تو یہ تعریف افعال الصبی میں اس طرح داخل ہوگی کہ ان احوال انکسین کے سے بھی کوئی نہ ہو کہ اصل میں ہوگا اور صحت صحیح صحت اسلام صحت صلوة احکام مقید اور وہ کہ بالاعتبار سے ہوتا ہے بلکہ صحت اور فساد کو کام مقید نہیں ہے ہونا کہ بالاعتبار سے ہوتا ہے اور اگر اس کا معنی بھی صحت صحیح ہے تو ایسا بھی ایک متعین ہے نہ کہ شرعی جواب

بھی ہوتا ہے کیونکہ جو حکم سنت سے ثابت ہے وہ خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہے بلکہ خطاب الرسول سے ثابت ہے کسی طرح جو حکم ان جملہ سے ثابت ہے وہ بھی خطاب اللہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ انھیں انھیں ثابت باتیں اس میں نہیں جواب دیا کہ یہاں بھی درحقیقت حکم خطاب اللہ سے ثابت ہے سنت اور اشاعت اس حکم اور خطاب کیلئے صرف کاشف اور معرف بخیر اور یہ بتانے میں یہاں بھی خطاب موجود ہے اور سزا اور انعام کے اولیٰ احکام ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ وہ کاشف اور معرف للاحکام ہوتے ہیں۔ الرابع انہ غیور شاعلم چوتھے اعتراض کی تشریح ہے کہ حکم کی تعریف جامع نہیں ہے۔ اسناد اور اس اعتبار پر صاف ہی نہیں آتی کیونکہ حکم کی تعریف میں افعال مکلفین مذکور ہے اور افعال سے بظاہر افعال جوارح مراد ہیں یعنی جو ظاہری اعضاء سے صادر ہوں لہذا وہ خطاب جو افعال قلب سے متعلق ہوں وہ حکم سے خارج ہونگے جیسے وجوب ایمان یعنی تہدیق اور وجوب اعتبار (یعنی قیاس) یا افعال قلب ہیں۔ لہذا افعال جوارح لہذا تعریف حکم ان پر صادق نہیں آئے گی اور جامع نہیں رہے گا۔ الخامس انہ لسان الخ یا جو میں اشکال کی تشریح ہے کہ فقہ کی تعریف میں اعمیہ کی قید میں تکرار ہے کیونکہ جب حکم کی تعریف میں افعال مکلفین کی قید لگائی تھی اور افعال سے افعال جوارح مراد لے گئے تو افعال مکلفین خاص ہو گئے افعال (عملیات) کے ساتھ اور احکام نظر یہ اس سے خارج ہو جائیگے لہذا اس کے بعد فقہ کی تعریف میں اعمیہ کی قید متدرک اور بے کار ہوگی کیونکہ اس سے بھی مقصود نظریات کے خارج کرنا تھا اور وہ افعال مکلفین سے تین خارج ہو گئے ہیں۔ واجاب عنہما شارح التلخیص نے یہ جواب دیا کہ اشکال کا وہی جواب نقل کر رہے ہیں جو مصنف نے دیا تھا کہ افعال مکلفین میں قیام ہے خواہ افعال جوارح ہوں خواہ افعال قلب لہذا حکم کی تعریف دونوں کو شامل ہو کر جامع ہو گی تو چوتھا اعتراض باطل ہو گیا اور فقہ کی تعریف میں اعمیہ کی قید سے مراد افعال جوارح اور عملیات ہیں اس سے احکام نظریہ خارج ہو جائیں گے مثلاً وجوب ایمان وجوب اعتبار وغیرہ لہذا اعمیہ کا ذکر محراشیں ہو گا تو پانچواں اشکال بھی رفع ہو گیا۔ والفاظ ان یقولون لہذا جعل الحکم الخ یا افعال علی المصنف ہے کہ افعال مکلفین میں تعمیری جاتے ہیں جب بھی اعمیہ کی قید میں تکرار لازم آتا ہے یہ قید برمال میں کر رہے کیونکہ اعمیہ کی قید سے درجہ ذیل کو خارج کرنا مقصود تھا (۱) وجوب ایمان وغیرہ (۲) کون الا جماع حجة اور یہ دونوں اعمیہ کی قید لگانے سے پہلے خارج ہو چکے ہیں وجوب ایمان وغیرہ اعمیہ کی قید سے خارج ہونے میں کیونکہ پہلے ذکر چکا ہے کہ فقہ کی تعریف میں حکم سے حکم مطاعی مراد ہوتا ہے اعمیہ کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہو گا جب الشرع معنی ما یتوقف علی الشرع ہے تو وجوب ایمان وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ما یتوقف علی الشرع نہیں ہیں (۲) اور مراد اس سے احکام نظریہ کون الا جماع حجة وغیرہ کا خارج کرنا مقصود ہے نہ وہ احکام کی تعریف میں جو الا جماع اور التخصیر کی قید ہے اس سے خارج ہو رہے ہیں کیونکہ کون الا جماع حجة وغیرہ اس

تقصا اور طالب نہیں ہے بلکہ اصل یہی ہے کہ قید سے کوئی چیز بھی خارج نہیں ہو رہی اس لیے یہ قید ہر حال میں کمر اور غصوں ہے لا
یستقال سے غرض اشارہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے اعتراض کیا کہ ایک جواب دہ تھا اس جواب کو ذکر کر رہے ہیں بعض
حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ان میں سے کون اور جو اس میں کون ان سے یہ بات تھوڑی دیر میں داخل ہیں کیونکہ ان میں انھما غلطی سے من سے
بہت ہوئے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے اعتقاد پر عمل کرنا واجب ہے مگر یہ اصل یہی ہے کہ قید سے خارج ہونا نہیں ہے تو قید غلطی
غصوں میں ہوگی ان میں غصہ اعتقاد سے خارج تھوڑی دیر ذکر کر رہے ہیں کہ ان کا یہی مطلب ہے کہ ان کے اعتقاد پر عمل
واجب ہے اور اعتقاد جسکی میں داخل ہے تو مگر یا غصہ کی قید سے بھی خارج نہیں ہوئے کیونکہ ان کے اعتقاد پر عمل کرنے کا
مطلب یہی ہے کہ ان کے قیود میں سے جس سے یہ اصل یہی ہے کہ قید سے خارج نہ ہوئے مگر ایک آپ نے غلطی سے قید انکی
نوٹا دیا کرتے ہیں لہذا انکی فیس کہ ان ینقال سے خارج تھوڑی دیر میں جواب دے رہے ہیں کہ ان میں غصہ اور جواب
مستجاب جو اس میں ہے احکام تو یہ اعتقاد سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اعتقاد نہیں ہے البتہ جو از اجاب اور جواب
نہیں یہ بات اعتقاد کی قید سے خارج نہیں ہوئے کیونکہ ان میں اعتقاد ہے اور یہ عمل غلطی سے نہیں ہوتا یہ کہ قید سے غلطی
نہیں ہیں بلکہ اصل یہی ہے کہ قید سے خارج ہو جائیں گے اس طرح اصل یہی ہے کہ قید کا غصہ اور بے کار ہو گا اور نہیں آئے گا اور یہ
قید مفید بن جائے گی واللہ اعلم

﴿متن توضیح﴾

والشعرية حالاً تدرک لولا خطاب الشارع الخ حکم کی تحصیل و تشریح کرنے کے بعد مصنف الشریعہ کی
تعریف و تشریح کرتا ہے میں الشریعہ کی تعریف یہ کہ حالاً تدرک لولا خطاب الشارع شرعی وہ حکم ہے کہ اگر
شارع کا خطاب نہ ہو تو اس کا حکم نہ ہو سکتا بلکہ وہ شرعی ہے البتہ تک علی الشارع خ اور خطاب شارع جہہ انی حکم
میں اور انہو میں ہوتا ہے ای میں اور انہو میں ہو سکتا خطاب شارع انکی جگہ میں اور انہو میں کی طرف یہ سمجھنا ہے کہ وہ کہہ رہا ہے
فایہ ہوا کہ اس جگہ میں خطاب شارع نہ ہوتا تو اس طرح حکم کا بھی دراک نہ ہو سکتا چھ مسائل کی قید یہ کہ حکم مسکن کیا ہے میں
خلاف جہہ انی حکم قیامی میں اور نہیں ہوتا بلکہ قیامی میں وہ رہتا ہے اور اس کی طرف یہ تصریح ہے کہ وہ کہہ رہا ہے کہ اگر قیامی
ہے میں خطاب شارع وہ نہ ہو تو اس میں بھی دراک نہ ہو سکتا اور حکم حاصل نہ ہوتا فیہ یخلف فی حد الفقه حسن
مکن شفی وقبحہ یہاں سے مصنف اور دوسرا اعتراض کرتا ہے کہ چھ کی تفصیل یہ طرف ہے کہ خلاف ہے کہ اگر
مستقر کے خلاف انھل کی دو قسمیں ہیں (۱) لغوی لغت سے جس میں کہیں کا معنی اور (۲) محلی میں جگہ ان کا حسن اور جگہ

بالمثل ہوتا ہے شریعت پر موقوف نہیں ہوتا (۲) یعنی اہل اہل ایسے ہیں کہ ان کا حسن اور قبح حد تک باطنی ہوتا ہے شریعت پر موقوف ہوتا ہے اولیٰ کی مثال میں جو موضع قبح تکبر میں جو اور قبح کفر میں یہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ ان کا رک تعلق کے ساتھ ہوتا ہے دینی کی مثال میں رمضان المبارک کی تیسویں کے صوم کا حسن اور کجی خواں (میرا غفلت کے روزہ فاشی) ان کا روزانہ صرف شریعت سے بہرہ منا ہے عقل سے نہیں امام ابو الحسن اشعری و اچامہ کے نزدیک یہ دینی کا حسن اور قبح شرعی ہے شریعت پر موقوف ہے کسی چیز کا حسن اور قبح عقل کے ساتھ اور نہ کہ نہیں کیا ہو مگر سب شاء ویرا شکل یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو فقہ کی تعریف مانع نہیں رہے گی ہر چیز کے حسن اور قبح کا ہر درجہ عقل سے حاصل ہوگا۔ اور دوسری دلیل اور جائے کا ملاحظہ میں موضع میں جو اور قبح تکبر قبح میں یہ سب فقہ اسلامی میں داخل ہو جائیں گے۔ لہذا یہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں تو تعریف فقہ مانع نہیں رہے گی جب کہ ان سے ایک تعریف فقہ مانع ہوئی کہ ان کا حسن جو اور قبح جو اور قبح میں سے ہیں وہ فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوتے کیونکہ ان کا حسن اور قبح شرعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے ولایستاد حلیہ التی لا یعلم کونہا من الخلق ضرورۃ انما عبارتہا سے معنی امام ربانی و علامہ غفرلہ میں مذکور ہے امام ربانی نے تعریف فقہ میں اس عبارت کا اضافہ کیا التی لا یعلم و فقہ میں حدیث ضرورۃ یعنی فقہ ان احکام شرعیہ کے جاننے کا نام ہے جن کا دین سے ہونا ہو لیکن نہ وہ شرعی کا دین سے ہونا ہو لیکن ہوتا ایسے احکام شرعیہ کے جن کا فقہی نہیں کہنا جائے کا نظام جو جب فقہ و علم پر جو احکام امام ربانی نے دیکھوئے میں اس فقہ کا اضافہ کیا اور اضافہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ میں کا دین سے ہونا ہو لیکن اور ہر فقہی کا مطلق ہے وہ فقہ اصطلاحی میں داخل نہیں بلکہ ان کا اضافہ کرنے کیلئے ان فقہ کا اضافہ کیا گیا اگر ان فقہ کا اضافہ نہ کیا جاتا تو یہ مسائل جو یہ فقہ میں داخل ہو جاتے اور ان کے فقہ میں داخل ہونے سے بہت بڑی غرائب اور مسائل آتی اور یہ مسائل کے جاننے کے لئے فقہی کرنا پڑتا پھر تو ہر شخص خلیفہ کلام کے اضافہ میں جانے کا کیونکہ ضرورت دین کا اضافہ ہو بہر صلوٰۃ و جب صلوٰۃ وغیرہ کے احکام کا علم تو فقہ کا اضافہ ہو جائے تو ایسے فقہی کو فقہی نہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کیلئے امام ربانی نے ایسی فقہ کا اضافہ کیا کہ یہ مسائل ضروریہ ہی فقہ سے خارج ہو جائیں تاکہ ان سے بچے جائیں اور نہ بچے باخبری۔ معنی امام ربانی کی تردید کہ یہ ہیں کہ دینی اس فقہ کے اضافہ کی ضرورت ہے اور نہ عقلی ان مسائل کو عقلی کا حسن لہذا یہ وجہ اولیہ منصوص ہے فقہ سے خارج کرنے کی ضرورت ہے بلکہ یہ مسائل فقہ میں سے ہیں اور فقہی میں داخل ہو سکتے ہیں امام ربانی کا یہ خوف کہ اگر ان کو فقہ میں داخل کیا تو ان کے لئے لڑائی کھڑا پڑے گا تو مصنف فرماتے ہیں یہ کا خوف بلا وجہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں جو احکام کا اضافہ ہے اس سے بعض اور فقہی احکام مراد نہیں ہیں جو ان کے عقیدہ پر اس کی تعمیل آتی ہے تو چند مسائل ضروریہ کہ وہ احکام کے سبب سے ان کے فقہ میں لکھا جائے تاکہ ان کے ایک ہر مسائل وغیرہ منسلک کا

علم سن اجماعاً حاصل کر کے شہداء کتاب الرحمن کے مسائل پر اپنے نفس کو تقویٰ نہیں کیا جا تا تو ایسا شخص جو چند مسائل پر ایسے فتوے
وجوب ملوے جو بہت سہم کا علم حاصل کرنے سے اس کو ایسے نظیر کہا جاسکتا ہے اس لیے اس مذہب فاسد کی حدیث (کہ ان کے ہاتھوں
تقریباً کہا جائے) ان مسائل کو نقد سے خارج کر دینے کا کوئی دوا نہیں لہذا یہ قید ضائع اور بے کار ہے۔

﴿ شرح تلویح ﴾

قوله والمشریعیۃ مالا یدرک لولا خطاب الشارع الخ غرض ہذا کہ توجیح متن مصنف نے ائمہ میں کی
جو غرض یہ کہ شارع عیناً ذاتی فی کی، فاسد کہتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الشریعہ دو حکم ہے کہ شارع کے خطاب کے بغیر
اس کا ایک نہ ہو نہ کہ وہ خطاب شارع عیناً ذاتی حکم میں دور دیا اس حکم میں قوت و اثر نہ ہو لیکن اس کے عمل (مطہر علیہ)
میں وارد ہو جو خطاب متعین علیہ نہیں وارد ہے وہی نہیں میں بھی معتبر ہوگا۔ فی مجموعہ عنہا سے ظاہر ہے ہیں کہ الشریعہ میں
قیدت واجب ایمان و غیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ الشریعہ سے مراد مالا یدرک لولا خطاب الشارع ہے اور اس کا
حاصل ما یتوقف علی الشرع ہے اور اگر ایمان موقوف علی الشرع نہیں ہے لہذا الشرع سے خارج ہو جائیں گے اور
اسکو لا جمیع صحیحہ و زکون نہیں حجتہ یا اثری ہی اصل ہیں کیونکہ شریعت پر متعلق ہیں بشرطیکہ ایسے
ان کا حکم و فتاویٰ ہو جائے و انحصار السیاق یفسر غرض وجوب سوال مقدمہ ہواں ایہ ہوتا ہے مصنف نے الشریعہ کی تفسیر ما
یتوقف علی الشرع (مالا یدرک لولا خطاب الشارع) کیا تو کیوں نہیں کی جب کہ شہداء تفسیر یہی ہے اس میں
کیونکہ ہے وجوب شارع برابر دے رہے ہیں کہ اگر شریعہ کی تعریف دور ہے خطاب الشرع کے ساتھ کی ہوئے تو یہ قید یہ
کار غیر مفید نہ ہو جائے گی کیونکہ اصل میں حکم کی تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے اور خطاب اللہ خود بارود ہے
الشرع کا کام ہی ہے چہ اس کے بعد اگر اثریہ کا مفہوم مگر ماوردہ الشرع بیان کیا جائے تو حکم بارود ہے
کے گا کیونکہ یہ سے الشریعہ کی تعریف مالا یدرک لولا خطاب الشارع کے ساتھ کی گئی ہے۔ و عند
الإشاعرہ ماوردہ بہ خطاب للشرع فی قرة مالا یدرک لولا خطاب الشارع غرض ہذا کہ
وہما غرض من المصنف انکشاف یہ ہے کہ یہ تعریف عندنا شاعر ہے اور اشارہ کے نزدیک شرعی معنی ماوردہ الشرع
نہ یا مالا یدرک لولا خطاب للشرع ہو جسے ما یتوقف علی الشرع بھی کہا جاتا ہے یہ سب متحد ہیں ان میں
کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ماوردہ الشرع ما یتوقف علی الشرع کی قید میں ہے اس لئے کہ یہ بقا کردہ
چاہئے کہ اشارہ کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشرع ہیں کوئی حکم مد رک بالحق نہیں ہو سکتا لہذا الشریعہ کی جو بھی تفسیر کی

جائے تردد فقہی ہے وہ اشراح کہ مصنف نے انہیں میں کہا ہے کہ خطبہ انہ مطلق حکم کی تہریف میں نہ سکتی ہے (۱) مصنف کے قول کے مطابق اگر خطبہ انہ مطلق حکم کی تعریف بتایا جائے علم شرعی کی تفسیر نہ بنایا جائے تو الشریعہ میں ہر صورت مکرر لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب حکم کی تہریف خطاب اللہ سے کی تو خطاب اللہ ہم معنی ہے مملود وہ الشروع کے کوئی طرح یہ ماوردہ بہ الشروع کے معنی میں ہو گیا اب اگر الشریعہ کی تہریف بھی ماوردہ بہ الشروع کے ساتھ کریں تو ٹکراؤ بالکل ظاہر ہے اور اگر الشریعہ کی تہریف ما یوقوف علی الشروع کے ساتھ کریں تب بھی ٹکراؤ ہوگا کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک ماوردہ بہ الشروع اور ما یوقوف علی الشروع میں کوئی فرق نہ تھا ہے لہذا خطاب اللہ ہم معنی ماوردہ بہ الشروع تھا وہ مکرر ما یوقوف علی الشروع کے ہو جائے گا اور اس کے الشریعہ کی تفسیر بھی ما یوقوف علی الشروع ہے تو ٹکراؤ بھی لگتی لازم آئے گا خلاصہ ایک الشریعہ کی جو بھی تفسیر کی جائے خواہ ماوردہ بہ الشروع خواہ ما یوقوف علی الشروع اشاعرہ کے مذہب کے مطابق ہر صورت میں مکرر لازم آئے گا جواب (۱) مصنف نے فقہ کی تہریف اشاعرہ کے مذہب کے مطابق نہیں کی بلکہ عام اصولی کے نظریہ کے مطابق کی ہے خواہ اشاعرہ ہوں خواہ ماتریدہ یا دار معتزلہ ہوں اور ٹکراؤ الشریعہ والا اشکال تب لازم آتا ہے جب کہ تہریف کو خاص کیا جائے لہذا مذہب اشاعرہ جواب (۲) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام احکام موقوف علی الشروع ہیں بلکہ عند اشاعرہ بھی بعض احکام موقوف علی الشروع نہیں مثلاً تصدق النبی موقوف ہے عندہما بخیر و شر خطاب اللہ پر جب کہ اشکال اعتباری کا مدار اسی پر ہے کہ عند اشاعرہ تمام احکام موقوف علی الشروع ہیں۔ **قولہ فیہ یدخل** اللغ مصنف نے ضمن میں تہریف فقہ پر اعتراض کیا تھا شارح اسی کی تشریح کر رہے ہیں حاصل تشریح یہ ہے کہ ہر چیز کے ضمن اور خارج کے شرعی اور عقلی ہونے کے بارے میں دو گروہ ہیں (۱) گروہ اصناف و مہذوب معتزلہ (۲) گروہ اشاعرہ و گروہ اصناف و مہذوب معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ بعض افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے عقلی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اور بعض افعال کا حسن اور قبح مدراک بالاعتقل نہیں ہوتا بلکہ موقوف علی الشروع ہوتا ہے جن افعال کا حسن اور قبح عقلی ہوتا ہے وہ عقل میں داخل نہیں بلکہ علم الاخلاق میں ہے لہذا یہ افعال الشروع کی قید سے نکل جائیں گے مثلاً حسن جو حسن و قبح عقلی کے بغیر ہو کیونکہ یہ افعال موقوف علی الشروع نہیں اور الشریعہ سے مراد ما یوقوف علی الشروع ہے اور جن افعال کا حسن اور قبح شرعی ہے وہ عقل میں داخل ہیں لہذا اگر الشریعہ کی قید سے خارج نہ ہو گئے لہذا ہمارے نزدیک تہریف فقہی اور مانع ہوگی (۲) گروہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی یعنی موقوف علی الشروع ہوتا ہے کیونکہ عقل احکام کے اور پاک اور علم حاصل کرنے میں بے بس ہے جب ان کے نزدیک ہر چیز کا حسن اور قبح شرعی ہے تو ان پر اشکال ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق فقہ کی تہریف مانع نہ ہوگی علم الاخلاق اور علم الوجدان یا علم اس میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ الشریعہ ہم معنی ما یوقوف علی الشروع میں داخل

ہیں مثلاً حسن جو حسن و امین حسن سے مراد جو بجا و عجب ہے فتح کلمہ فتح فتح سے مراد عزت و کرامت ہے تو یہ بھی شرعی ہیں علی مذہب شاعرہ موافق علی لشرع ہیں حالانکہ علم و جرب و تبحر و صبر فتح کلمہ و غیرہ علم و اخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم ظہر سے لہذا شاعرہ کے مذہب کے مطابق تعریف مانع اہل۔ واقفون انما یلزم غرض شارع فقہ زلی اندر یہ مصنف کے یہاں شاعرہ پر جو یہ مذہب مانعیت اور سزا میں یہ یہ غلط ہے کیونکہ یا لغات حسن جو وہ واقعہ و فتح کلمہ فتح کلمہ و غیرہ جو صفا اخلاق میں سے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ شاعرہ بھی مانتہ علی شرع میں داخل ہیں لیکن یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ یہ فقہی تعریف میں بھی داخل ہیں بلکہ فقہی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ فقہی تعریف میں بعد میں المعصیہ کی قید ہے اور یہ ان کا وجوب مراد و مانع و غیرہ چونکہ اہل مذہب میں سے نہیں ہے کیونکہ صلیہ کا کسی کیا کیا تھا و احکام میں کا تعلق عمل جو اس سے اوپر نہ تھا نہ اہل مذہب کی قید سے خارج ہو جائیں گے مزید ترقی کر کے شارع فقہ زلی کہتے ہیں کہ یہ جیسے نہیں ہے کہ یہ امور مذکورہ فقہی تعریف میں داخل ہوں نہ لاکھ غور مصنف ماقبل میں تحریر کر چکے ہیں کہ یہ (حسن و تبحر و صبر و جود و غیرہ) خلاق اور خلقت کے مرتبہ ہیں۔ ان کے حسن اور فتح کا مرعہ اخلاق میں سے ہے اور مانع میں مصنف نے شرعی کی قید کو معولہ النفس مانھا و ما علیہا کہ فتح کلمہ کی قید کا اس لیے اضافہ کیا جاتا ہے کہ مذہبی تعریف سے علم اخلاق خارج ہو جائے اس سے بھی صاف واضح ہوا ہے کہ اہل مذہب کی قید خارج ہے علم اخلاق نیز مصنف کی یہ عبارت بھی لا معتد فرما میں و من معرفہ النفس مانھا و ما علیہا من الوجدانیت او الاخلاقیہ الباطنہ و الملکات اللہیہ علیہ علم الاخلاقی و من العلویات علم الفقه اس عبارت سے واضح ہوا ہے کہ علم اخلاق ملکات میں داخل نہیں ہے تو عقول شاعرہ و اہل مذہب جو وہ غیرہ و اہل مذہب ہیں لیکن فقہی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ اہل مذہب کی قید ان کو خارج کر رہی ہے تو یہ اہل مذہب میں یا تو مصنف کو تسلیم ہو گیا ہے کہ سچا و کمال کی قید کا ذکر بیان کیا تھا یہ اہل اس سے نکلنا نہ کرنا یا پھر اہل مذہب کی قید نہ تھی تھی مصنف کو اس سے و حوالہ و غرض ہوئی ہے۔ جواب مصنف کو تسلیم ہوا ہے اور شرعی جو اس کے مصنف نے سب کچھ باہر میں دیا اس کا یہ اور ان کا انکال علی شاعرہ بلکہ انہاں کیونکہ سچا نہیں ہوں سے مٹا کا ہونا خدا اور ان سے ہمارے میں جو فقہ کی تھی اور اس سے علم اخلاق کو خارج کرنا تھا وہ اہل مذہب کی قید میں جو واقعہ فتح کلمہ و غرض ملکات نفسانیہ ہیں اور ان کا تعلق وجدان اور قلب سے تھا اور طبیعت کسر یہ سے ساتھ ہے اور باہر میں تھی یہ امور مملکت کی قید سے خارج ہیں لیکن یہاں مصنف کی مراد یہ بھی نہیں ہے بلکہ یہ حسن جو وہ واقعہ سے مراد ان کے وہ خارجی ہیں جو ان ملکات نفسانیہ کے جوہر ہے جو ان پر محض ہوتے ہیں۔ یہ آثار جو کہ افعال جو اس سے صادر ہوتے ہیں انہاں ان آثار میں بھی داخل ہیں ان میں سے اور اہل مذہب میں بھی مثلاً ایک ہے تو مانع یا ایک ملک نفسانیہ ہے جس کا تعلق قلب اور اہل ان کے ساتھ ہے اور ایک

ہے۔ یعنی قاضی کا اظہار اعضاء سے ہوتا ہے۔ ہرگز نہ کہ میں مثلاً یہ کہ جانتا ہوں اسی طرح ایک ہے شہادت جو کہ نہیں
 وجدانی ہے اور ایک ہے کہ اس کا اثر حاشیہ کے سر پہ ہاتھ رکھنا۔ یہ ایک اثر ہے اور امانت جو رہتا میں سے ہے مصنف انکی وضاحت
 کو ظاہر کئے۔ نہ انکے بارے میں کہ تعریف فقہاء میں نہیں ہے۔ نہ میں ظلم ان کا حق جو وہ غیر وابستہ اور وصالہ و راضی ہو
 رہے ہیں اور امانت کی تہ میں بھی وہ اس میں کیونکہ ان کا قطع اول سے ہے۔ حالانکہ یہ فقہ کی تعریف سے خارج ہیں۔ لہذا
 مصنف کا اجمال جو ہے۔ قبولہ لا یراد علیہ المصطلح بین الشرائع الخ غرض شریعت کی تعریف میں مصنف
 نے تین میں ماہ رازی کی جو توجہ دینی تھی اس پر اعتراض کرتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ستر اقسام مصنف علی اہم رازی غرض
 پہلی ہے اصل صورت حال یہ ہے کہ وہ تمام شریعتیں کی (۱) میں ہیں (۲) کہ وہ شریعتیں جو یہ ضروریہ ہیں وہ وہ تمام شریعتیں
 عملیہ ہیں کہ ظلم بطریق چہ نہ ہو کہ میں استدلال اور اس کے بعد ضرورت نہ ہو (۳) کہ وہ نظریہ استدلالیہ ہیں وہ وہ تمام شریعتیں
 کے علم حاصل کرنے میں مستحب اور ان کی ضرورت ہو اب شریعت کے لئے ایک اصطلاح دینی ہے کہ وہ اہم اہم اہم شریعتیں
 محابہ سے جاننے کا نام رکھتے ہیں جو احادیث استدلالیہ رازی یہ استدلال اور نظریہ حاصل ہوں ان کا منہ الدین
 وہ چہ نہ معلوم نہ ہو کہ میں نہیں کہ وہ استدلالیہ غرض کہ وہ فقہ کے ہیں اس الہامی دینی احکام شریعت کی دوسری قسم میں وہ احکام جو
 بدین اور ضروریہ ہیں وہ ان کا منہ الدین وہ نہایت سب کو معلوم ہے۔ مگر بدین و غیر بدین سب جو ہے ہیں۔ شرائط ضروریات
 فی اسرار میں اس وقت نہیں کہتے نہ اس کا نام فقہ رکھتے ہیں مثلاً وجوب صلوٰۃ وغیرہ اور انکی دیکھ کہ وہ خارج کرنے کی
 شرائط ضروریات فقہ کی تعریف میں بالکلیہ وہ استدلال کی قید کا ہے۔ جیسا کہ پہلے ہی ہم نے دیکھا ہے۔ غرض کہ وہ
 خارج کرنے کیلئے یہ قیہ ہوئی۔ البتہ لا یعلم کو چاہے من الدین بالفکر وروافد یہ بھی ساتھ کہ دیکھا کہ یہ قیہ اس لیے کمالی نہیں
 ہے کہ یہ ظلم وجوب صلوٰۃ الصوم سے اجتناب ہے۔ اس لئے لا یمسح فقہا کیونکہ ان کا نام فقہ نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ میں اہل
 نہیں اور ان کا نام فقہ میں سے نہیں ہوگا اور اس بات کی نشانی کہ انہوں نے قیہ میں کی ہے۔ تو دیکھئے اس امر رازی کی عبارت ان
 کے تصور کو واضح کرتی ہے کہ ان کا مقصد اس قیہ سے ان احکام کو خارج کرتا ہے جو بدین ہیں کیونکہ ان کو فقہ نہیں کہا جاتا۔ ان
 مصنف کو یہ مقالہ کہ تمام رازی کا مقصد حقیقیہ نہیں فقہ کو فقہ ہونے سے خارج کرتا ہے۔ ہوا ان احکام کو جب وہ جب
 مدہم وغیرہ کہ جانتا ہوں اس لیے ان مسائل فقہ سے خارج کر دے۔ مگر ان مسائل کا منہ اعتراض کر دیا کہ اس شخص کو فقہ ہونے سے
 خارج ہے کیونکہ اصل ہندو میں وہ یہ کہہ سکتا ہے فقہ جس کے تمام مسائل غریب استدلالیہ میں سے حاصل کیا گیا ہے کہ بھی
 فقہ نہیں کہا جاتا۔ تو مسائل میں یہ کام حاصل کرنے والے فقہیہ کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا ایک یہ کہ اس کا اصل مطلب یہی ہے کہ میں کی زیاد
 تر توجہ نہیں ہے کیونکہ اس قیہ سے تمام رازی کا مقصد صرف احکام بدینہ کو خارج کرنے ہے کیونکہ ان کو اصطلاح میں ان کو فقہ

نہیں کیا جاتا یہ تصور بالکل نہیں ہے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو ان کے جانے والے کو قید کیا جائیگا تو مصنف امام رازی کے اس قید کرنے کے مقصد کو نہیں سمجھے بلکہ غیر متصور کو امام رازی کا تصور سمجھ کر کہیں ہی اعتراض کر دیا۔ **ثم اذا كان اصطلاحهما** سے خارج مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ جب شرط کے ہاں ضرورت دین کا علم فقہ نہیں ہے لہذا ان کو خارج کرنے کیسے فقہی تشریف میں کوئی قید ہوئی چاہئے تو امام رازی نے یہ قید لگائی ہے **قوله الفاقول هذا القيد** ضائع خط ہے بلکہ یہ قید سفید اور خارج ہے اور مصنف کا یہ قول **فالعلم بوجود الصلوة والصوم من الفقہ** یہ بھی غلط ہے کیونکہ شرطی، یعنی اصطلاح میں اس کو فقہ نہیں کہتے تو ان کی اصطلاح کے مطابق یہ کہنا کہ یہ قید نہیں ہے میں کیسے درست ہوگا اور ان پر یہ اشکال بھی نہیں کیا جاسکتا کہ تم نے یہ اصطلاح کیوں بنائی ہے ہم تمہاری اصطلاح کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ضابطہ ہے **لا مشاحة في الاصطلاح** لہذا مصنف کا یہی امام رازی صحیح نہیں ہے۔ جواب (۱) مصنف (۲) صحیح ہے کیونکہ امام رازی نے جہادت اقصیٰ میں ذکر کی ہے وہ یہ ہے **فما قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجود الصلوة والصوم ملاقاة ذلك لا بمعنى قطعها** اب رازی کی یہ عبارت دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید نہ کی جائے تو صوم و صلوٰۃ انصوم کو کف کے ساتھ موسم کرنا پڑے گا اور انہیں قید کہا جائے گا تو یہ بات ہے جب ان کو کف نہ جائے گا تو ان کے عالم کو بھی قید کیا پڑے گا تو اعتراض مصنف صحیح ہے (۲) مصنف کا اعتراض اتنی وجہ سے ہے کہ وجوب صلوٰۃ و صوم وغیرہ کو کف سے خارج کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ فقہ میں سے ہیں کیونکہ فقہاء وجوب صلوٰۃ وغیرہ سے فقہ میں بحث کرتے ہیں (۳) جمع فروع میں بعض مسائل بحث یہ ہوتے ہیں اور بعض استدلالی نظری اگر قید لگا کر مسائل پر یہ یہ کہ خارج کر دیا جائے تو علم کا ایک حصہ وافر ضائع ہو جائے گا اس لیے امام رازی کی تہدورست نہیں ہے (۴) بدعیات کا اثر ان اس وجہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بداعت و نظر باعتبار ان تمام مختلف ہوتے ہیں ایک شخص کے ان ایک چیز دیکھی ہے لیکن بالآخر اسی شخص اخروی میں نظری ہوتی ہے لہذا وجوب صلوٰۃ وغیرہ من بعض بدیہی میں دیکھی ممکن ہے عند بعض نظری ہوں (۵) فقہاء وجوب صلوٰۃ وجوب صوم کو اطلاق سے ثابت کرتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ان کا علم نظری ہے بدیہی نہیں اور نہ دلائل فقہاء۔ مہم ہو جائیں گے (۶) یہاں دو چیزیں ہیں ایک ہے نفس صلوٰۃ و نفس صوم دوسرا ہے وجوب صلوٰۃ وجوب صوم وغیرہ ان کا علم بدیہی ہے لیکن مانی کا علم نظری و استدلالی ہے اولیٰ و اخراج من الفقہ تو درست ہے لیکن مانی کا اخراج صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب صلوٰۃ وجوب صوم کے مباحث فقہ میں ذکر ہو رہے ہیں بلکہ احکامات مسائل فقہ میں سے ہیں انھیں ۔

لقد کما اے کا اعتبار نہیں ہوگا۔ ولعل خطاء فی الاجتهاد دوسری وجہ ہے کہ کبھی اجتہاد میں غلطی ہو جاتی ہے لہذا اس قید سے غلطی ہوئی اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے آثار و مقام ایک کے جاننے کی استعداد موجود ہے لہذا اسکو بہتہ نہیں کہا جائے گا (۳) ولان بعض العوائد الخ تیسری وجہ ہے کہ بعض عوائد ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں اجتہاد کی کچھ چیزیں ہو سکتی ہیں لہذا کوئی بہتہ بھی قید نہیں ہوگا کیونکہ اس کے آثار و مقام ایک کے جاننے کی استعداد نہ ہوئی اس لئے کہ بعض احکام میں اجتہاد و عقلی نہیں ملتا تو وہاں مسائل میں اجتہاد کے لیے حکم جائے گا (۴) وايضا لا یلتزم ہر وجہ یہ ہے کہ تعریف میں علم ہونا لازم ہے اجتہاد و محسوس مراد لینے صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ علم کی اولیت تجوید انصاف پر نہیں ہے تو یہاں بھی ممکن نہیں کہ اس سے تصحیح مراد نہیں لیا جاسکتا تو علماء و فقہاء کا جواب دیا تھا وہ خدا کا رب ہوا تو شکال و حال ہے کہ احکام سے نہ کلی بخوبی نہ کلی از بعض نہ بعض مطلق اور نہ محض قریب اور نہ بعد مراد لیا جاسکتا ہے لہذا فقہ کی یہ توجہ نہ ملے ہے توئی اور تعریف اولیٰ جائے نہ نچر مضاف نے اپنی طرف سے تفہیم ایک اور تعریف کی ہے۔

شرح تلویح

قوله ثم اعلم انه لا یزاد بالاحکام اعتبار علی تعریف الفقه الخ فرض شارح توضیح میں! چنانچہ فرماتے ہیں کہ شرع کو کون تم اعلم سے مصنف نے تفہیم قریب پر اعتراض کیا ہے کہ تفہیم قریب میں جو لفظ الاحکام سے اس میں چار احتمال ہیں اور تمام باطل ہیں (۱) الاحکام سے کل احکام مجموعہ مراد ہوں (۲) الاحکام سے ہر حکم یا اعتبار کے اعتبار مراد ہوں (۳) الاحکام سے بعض نہیں بلکہ الیٰ کل مراد ہوں مثلاً انصف من الكل یا النصف من الكل یا الربع من الكل (۴) الاحکام سے بعض مطلق احکام مراد ہوں اگرچہ تصور سے ہے بھی کیوں نہ ہوں یہ چاروں احتمال باطل ہیں، اولہ اس سے شرح مضاف الیٰ ہے احتمال کی وجہ بطلان بیان کر رہے ہیں پہلا احتمال یہ تھا کہ کل احکام مجموعہ من حیث المجموع کے اعتبار سے مراد ہوں یا اس سے باطل ہے کہ جمادات دیا کر چلی حد و آیت متناہی ہیں کیونکہ وہ (۱) اولیٰ (۲) آخر ہونے والی چیز ہے مگر اس سے خود ذات گیر ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ عوائد متعلق نہیں ہو سکتے بلکہ مسلسل یکے بعد دیگرہ تولد پذیر ہوتے رہیں گے لہذا یہ کسی صرح عامہ و ضبط متبہہ کے تحت نہیں آ سکتے اس ثمرت عوائد کو غیر متناہی سے تعبیر کیا گیا ہے اور مصنف نے جو کہہ ہے کہ جمادات لایک و تکاملی اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ جب تک وہ قائم ہے یہ عوائد متعلق ہوتے ہیں مگر ختم نہیں ہوں گے اور کسی ذیلاً کے تحت نہیں آ سکتے ہر انہی کے اس میں مطلقہ و انتہا ہے غیر متناہی ہیں کیونکہ ایک نہ ایک ان یہ عوائد قائم ہو جائیں گے مگر جب جمادات غیر متناہی ہیں تو احکام

بھی غیر فتویٰ ہوں گے اور مجھوں کی بیٹ انجمن کل احکام غیر فتویہ کا نام کسی فقہ اور مجتہد کی مجال میں نہیں ہے کہ کہہ سکیں گے
 جائے فی، انی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہر برہنہ اور سرچہ جزئی کو جان لیں یہ بھی ناگہان ہے کیونکہ غیر فتویٰ کا احاطہ کرنا
 بڑے کئے محال ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کلی طور پر جو کچھ لے لیں خود نہ کر لیں، یہ جو فتویہ امام کو بھیجا، ہر اور ایسی کلی کے ضم
 سے تمام احکام کا طرہ حاصل ہو جائے یہ بھی ممکن ہے کیونکہ حوادث کے اختلاف کی وجہ سے حکام مختلف ہوتے ہیں فقہاء کوئی
 ایک کلی نہیں دیکھ سکتے، جانتی ہر تمام احکام کا مخرج کہہ سکتے ہیں یہ دونوں صورتیں باطل ہیں نہ اہمیت نہ دیکھنا کہ ایک حکام کا علم مجھوں میں
 بیٹ انجمن کے اعتبار سے کس ہو سکتا تو عقل لال باطل ہو گیا۔ امام انسانی اور مبرا عقل ہے چھو کہ احکام سے ہر حکم ہر اصول
 اور وجہ سے باطل ہے کہ بہت سے ائمہ مجتہدین جن کا فقہ ہونا صحیح ہے اور متفق ہے یہ وہ بھی ہر حکم کو نہیں پاتے بلکہ احکام
 مالک سے چالیس مسائل کے بارے میں حواں کیا کیا انہوں نے نہ تحقیق میں لا اندوی فرمایا اسی خبر امام اعظم سے
 دھڑے کے بارے میں سوال کیا کیا آپ نے جواب میں لا اندوی فرمایا اور کلی افراد میں مراد ہوں تو ان فقہاء کے باطن فقہ ہونا
 لازم آئے گا کیونکہ یہ ہر حکم کو نہیں جانتے تھے حالانکہ ان کا فقہ ہونا صحیح ہے۔ امام اثرات ائمہ اسکا یہ تھا کہ بعض احکام
 میں مراد ہوں یہ اس وجہ سے باطل ہے کہ جب کل احکام غیر فتویہ ہونے کی وجہ سے مجمل الکفریہ بالاعتقاد ہیں تو ان کی سب
 (انصاف شد و غیرہ) جو کل کو طرف منصف و منسوب ہیں وہ بھی بکھول ہوں گے کیونکہ جہالت کلی مستزم ہے جہالت اسور کو لایا
 یہ عقلی بھی باطل ہے وہ بعد ازیں پھر سے یہ بیان فرمایا کہ باتیں کی تصریح سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ احکام سے اخرا احکام میں
 مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ بھی مجمل ہیں کیونکہ اکثر اوقات منصف کو کہا جاتا ہے جب منصف مجمل ہے تو باقی منصف بھی مجمل
 ہوگا ہندیاں بھی مراد نہیں ہو سکتا۔ امام انسانی نے یہ قائل ہیں یہ تھا کہ احکام میں بعض مطلق احکام مراد ہیں یہ اس وجہ سے باطل ہے
 کہ اس صورت میں جو فقہ کو فقہ کہنا لازم آئے گا یہ کہ بعض مطلق میں ایک مسئلہ دیکھ لیں دیکھ لیں تو ایک دو مسئلوں کو دیکھ
 سے جانتے والے کو بھی فقہ نہ ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے۔ رھذا مذکور قیما سبق نہ جہالت سے مراد شیعہ کا زور
 کہ ہے میں شیعہ ہوتا ہے کہ منصف نے انھیں رائج یعنی مطلق احکام مراد ہوں اس واقع میں کہیں نہ کہ نہیں کیا ان کا
 بطلان بھی بیان کرنا چاہئے تھا شاعر اس اشعار کا جواب اسے ہے کہ منصف باتیں میں امام مراد فی فی تردید کے ضمن میں
 اس احتمال کو باطل کر چکے ہیں چنانچہ فرمایا۔ لان المسرود سالحا حکم لیس بعضہا وان قل اس لئے جہاں تصریح نہیں کی
 کہ اس کی طرف اشارہ کیا نہ ہو، کیونکہ ہم اعلم کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد بعض مطلق احکام مراد نہیں ہو سکتے چھو تو یہ
 بھی جان لیں کہ احکام میں مراد نہیں ہو سکتے تھے۔ وھذا بحث وھو ان من الاحکام الخ غیرہ شاعر
 تفسیر انی انکال علی امر معنی بقول یہ ہے کہ معنی سے ضمن میں یہ فرمایا کہ احکام سے کل مجبوری بھی مراد نہیں ہو سکتا اور کلی

کے موافق حکم ثابت کیا جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو کسی اور دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا یا قیاس کے ذریعہ سے حکم ثابت کیا جائے گا یا حکم ازکم توقف کیا جائے گا اور توقف بھی تو ایک حکم کا حکم ہے ہر حال غرض اللہ کے وقت کوئی نہ کوئی حکم ضرور ثابت ہو گا تو یہ کہنا کہ غرض اللہ کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا غلط ہے (۲) دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ کبھی وجود مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا تو یہ غلط بھی باطل ہے کیونکہ پہلے قصور قریب میں گزر چکا ہے کہ یہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو چنانچہ ماضی اور اسباب اور شرائط کے وسیع ہوا اور ان شرائط میں سے ایک شرط انقطاع موانع بھی ہے تو جس شخص کو چوری زکوٰۃ کی دفع موانع نہیں ہو سکتا تو اس کو قصور قریب کے ساتھ نصف نہیں یا جاسکتا کیونکہ وہ متعین الشرائط نہیں ہے تو قصور قریب ہوتا ہی انی شخص میں ہے جس میں موانع حکم نفع ہیں اگر موانع ہیں تو پھر اس کو قصور قریب حاصل ہی نہیں ہے (۳) اس نے یہ کہا کہ کبھی فقہاء نے الاعتقاد کی وجہ سے ممانعت الیوم کا فیصلہ دیا ہے اور حکم ہو بت نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب عرض ہے جو شخص ممانعت علیہ راجع ہے اور تمام احتیاج کی شرائط کا جامع ہے تو ایسا شخص انما و استمرامعارضہ دہم میں اس طرح جھکا نہیں ہو سکتا کہ اس کا حکم ہمیشہ مغلوب رہے اور دہم غالب ہو جائے اور ایسا کثیر المہم انسان اعتقاد کر ہی نہیں سکتا اس میں ٹھیکو اور استدلال ہو ہی نہیں سکتی اس لیے یہ جواب بھی باطل ہے (۴) مختارانی نے یہ کہا کہ کبھی حق اور باطل کی مشاکلت کی وجہ سے قصور ہوتے ہوئے بھی حکم معلوم نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب عرض ہے کہ جب اس کو حق اور باطل کا امتیاز ہی نہیں ہو سکتا تو پھر اس میں قصور اور استدلال کیسے سے آئے گی ٹھیکو ہم یہی اسی بات کا ہے کہ جب کوئی عارضہ پیش آ جائے تو حق اور باطل کا امتیاز کر کے حکم حق جان سکے کیونکہ سادہ تصدیق کی شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا تھا کہ جمیع ظہور ضروریہ میں مہارت کے ساتھ چھٹا خاطر و معرفت امر اور احکام شرعیہ حاصل ہو تو آپسے شخص کیلئے مشاکلت نہیں ہو سکتی ولا نسلم سے وجوہالت کا جواب پیش کر رہے ہیں مستغنی نے یہ کہا کہ بعض احکام میں اعتقاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ مسائل جن میں نص بھی نہیں ہے اور احوال بھی نہیں ہے ان میں ہر مسئلہ میں اعتقاد ہو سکتا ہے شارح دلیل پر پیش کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ نے حضرت عائشہ کو ملک یمن بھیجا تو آپ نے پوچھا یم یمنی یا معاذ وقال بکتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب قال فبسنۃ النبی قال فان لم تجد فقال اجتہد برأی جب انہوں نے یہ کہا کہ میں اعتقاد کروں گا تو نبی کریم ﷺ نے میری رائے کو نہیں فرمایا فان لم یکن معلا فلا اجتہاد فساد افضل للبح اگر وہ اصل اعتقاد نہ ہو تو پھر کیا کہہ سگاسے معلوم ہوا کہ وہ مسکن بنی میں نص ہے یا اجماع ہے ان کو چھوڑ کر باقی ہر مسئلہ میں اعتقاد ہو سکتا ہے۔ جواب شارح مختارانی کا یہ استدلال باطل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا آگے فسانا لسم یکس معلا للا اجتہاد سے سوال نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ یہ بدیہی بات تھی کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آ جاتا جس میں اعتقاد کافی

تو تا قیامت حضرت معاذؓ حضرت ان التی تلتکرت لکھوہ حیثاً فی ماہر آپ نے سوال کرنے کی ضرورت نہ تھی
 نہیں فرمائی۔ **وَلَا نَسْلَمُ اِنْ لَا دَلَالَةَ لِلْفِظِ الْعِلْمِ عَلٰی التَّوْحِیْدِ** معنی ہے کہ جس کی قریب مراد نہ ہو
 کیا جو بیان کی قیامت نہیں کر اس سے تحقیق مخصوص مراد لینا درست نہیں ہے بلکہ اس تصور الٰہی اس کو ذکر ہے جس کی علم بول کر اس
 سے لے کر مراد لیا جاسکتا ہے، اور دلیلیں ہیں کہ (۱) قصہ سے مراد وہ لفظ ہے جس کے ذرا بعد سے اہل استدلال جزایات پر قرار دیتے
 ہے اور غلط بول کر اس سے قصہ اور مراد لینا عرف میں شائع ذائقہ ہے مثلاً مہم کی جب تعریف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے
 ہم کہہ دو کہ تو غنہ تحقیق یہاں علم سے وہی قصہ اور لفظ مراد ہوتا ہے نہ کہ جس ارادک اور اسے مناسبت لکھی کہا جاتا ہے (۲)
 دوسری دلیل یہ بیان کی تحقیق کہ جس کی مراد وہ جزایات مثلاً ہیں اور ان میں جہر شہید ہے کہ جو دونوں ارادک اور علم کا ذریعہ
 اور جب ہیں یہ کہ جس کی یہاں علم یعنی لفظ اور قصہ ہے مفہوم یہ ہوگا کہ لفظ اور استعداد پر سب سے ارادک کا ذرا اور لفظ سے مراد
 نفس علم اب آخر علم سے مراد بھی نفس علم اور ارادک جو تو مفہوم یہ ہو جائے کہ علم جب علم ہے یا ارادک جب علم ہے یہ
 تو فکر مفہوم ہے۔ جواب ارشاد حق تعالیٰ کے اس رد یہ جواب دیا گیا ہے کہ علم ہونی قصہ اور لفظ اس وقت مراد ہو سکتا
 ہے جب لفظ علم متعلق ہوا جائے اس کا متعلق یعنی غلام نہ کہ وہ لفظ کا متعلق نہ کہ جو اس وقت ہم معنی لکھتے ہیں وہی لفظ
 نفس ارادک اور اس سے یہاں تعریف نفس علم کا متعلق لفظ مذکور ہے اسی لیے یہاں لفظ اور قصہ مراد ہیں ہر لفظ کا نفس
 ارادک ہوگا اور لفظ علم کا نفس نفس نفس نفس ہے اس لیے وہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ ہوگا۔ نیز یہ نفس (تو یہ نفس نفس
) علم بول کر مراد ہے جس سے مراد نفس لیا جاسکتا کہ اس ارادہ نفسیہ کا متعلق ہم سے ہے اور جو ہم دلتہ علیہ سے حاصل ہوا
 وہ نفس علم ہوتا ہے لفظ اور قصہ ہیں ہر لفظ اس لفظ کا یہ نفس بالکل صحیح ہے کہ یہاں غرض نفسی قصہ اور لفظ نہیں ہو سکتا۔ لفظ ۱
 لفظ احقاق کہب میں تین معانی پر ہوتا ہے (۱) قصہ فی واراد (۲) امر کسی چیزے جاببات ہے اور امر انہی مسائل
 لفظ (۳) لفظ اور قصہ ہم کی تعریف میں بھی لفظ مراد ہوتا ہے۔

تفہیم مع التوضیح

والا عرفنت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة مقناہية مضبوطة مصنف فرماتے ہیں
 جب آپ نے اس امر میں متنبہ ہوا اور اس امر کی تعریف کی حقیقت معلوم کر لی کہ اس میں شکالات ہیں اور مراد اس کا لفظ تحقیق نہیں
 ہے تو ضرور کہ ہے کہ لفظ کی ایسی تعریف جو جو صحیح ہوگا کہ اس کا مراد وہ لفظ ہوگا کہ مقناہیہ میں صحت اور ضبط شدہ ہوگی تو اس کا
 شکالات اور مراد اس کی تعریف کیلئے مجھے بھی تکلیف کرنا پڑے گی چنانچہ مصنف نے یہ تعریف کی **بَلْ هُوَ الْعِلْمُ بِكُلِّ**

الاحکام الشرعیۃ التی قد ظہر نزول الوحی بہا والتی انصد الاجماع علیہا من
 اہلہا مع ملکہ الاستنباط الصحیح منها فہذا انما حکام شرعیہ علیہ کے جانے کا نام ہے جن کے
 ساتھ نزول وحی کا ہر ہر حکام کے جانے کا نام ہے جن پر اجماع مستند ہو چکا ہو اس کے ساتھ ساتھ کہ
 استنباط صحیح بھی ہو فقہر الفاظ میں فقہر احکام منصوصہ مطاہرہ اور احکام جماعیہ کے علم کا نام ہے۔ مع لکذا استنباط صحیح۔ فالصحت
 سے معنی وہی تخریف کی وضاحت کر رہے ہیں کہ کل اور جمیع احکام میں وہ احکام منصوصہ مراد ہیں کہ جن زمانہ میں وہ فقہر
 موجود ہے۔ ان دور میں وہ کلی اور جمیع ہوں اور جو بعد میں نازل ہوئے ہیں ان کا جانا فی الحال فقہر کیلئے ضروری نہیں ہے چنانچہ
 صحابہ کرام اپنے دور میں فقہر تھے۔ لاکہ احکام جماعی نازل ہوئے تھے اور بعض احکام بعد میں بھی نازل ہوئے تھے۔ قسم مسائل
 یظہر نزول الوحی قد لا یعلمہ اس میں معنی تو ظہر کے لفظ کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ جب تک نزول وحی کا
 علم نہ ہو اس وقت تک اس کا جانا فقہر کیلئے ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن بھی نہیں ہے۔ اور اگلے لکھ رہی فقہر کہ ان کا علم نہ ہو اس کی
 ناکاہت کیلئے مستحکم ہے۔ والصحابۃ لعربیتہم کانوا اہل العلمین یہاں سے معنی مع ملکہ الاستنباط
 الصحیح کی تہ کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ فقہر بنے کیلئے استنباط صحیح کا علم ضروری ہے۔ یہ کہ بعض صحابہ کرام ایسے تھے جو
 اول زمانہ میں نکلے اور اسے احکام منصوصہ کا علم نہ تھے۔ مگر ان میں ملکہ استنباط تھی۔ ان کو فقہر نہیں کہا جاتا تھا۔ فقہر صرف ان
 صحابہ کرام کو کہا جاتا جو ملکہ استنباط رکھتے تھے۔ ان سے معلوم ہوا کہ بعض احکام منصوصہ کے علم کو فقہر اور عالم کو فقہر نہیں کہا جاتا جب
 تک کہ ملکہ استنباط نہ ہو اس کیلئے مع ملکہ الاستنباط کی تہ لگائی گئی۔ علم مسائل الاجماعیہ فقہر کیلئے مسائل الجماعیہ کا
 علم ہی شرط ہے۔ لیکن معنی وضاحت فرما رہے ہیں کہ یہ شرط ہی کہ ملکہ استنباط اور صحابہ کرام کے ان کے بعد ہے۔ ان کے زمانہ
 میں یہ شرط نہیں تھی۔ کیونکہ اس وقت نزول وحی اور ہاتھ آتے۔ لکھ رہی کہ جو جماعی مسائل تھے۔ ان مسائل القیاسیہ معنی وضاحت
 فرماتے ہیں کہ فقہر کیلئے مسائل منصوصہ اور مسائل جماعیہ کا علم ضروری ہے۔ لیکن مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر
 فقہر کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم ضروری قرار دیا جائے تو وہ لازم آئے گا کہ ان فرام کہ مسائل قیاسیہ پر توقف ہیں فقہر کی تہ بہت پر
 کیونکہ فقہر کی تہ بہت کچھ ہیں۔ اگر فقہر کی تہ بہت ہو۔ لہذا ان مسائل قیاسیہ پر توقف ہو جائے تو وہ لازم آئے گا کہ فقہر کیلئے
 مسائل قیاسیہ کا علم ضروری نہیں ہے۔ بلکہ مسائل منصوصہ اور مسائل الجماعیہ کے جانے کے ساتھ ساتھ استنباط صحیح کا علم اور شرط ہے
 اور استنباط صحیح کی تہ لگائی گئی۔ فقہر کی تہ لگائی گئی۔ اسے کہ استنباط صحیح کیلئے شرط لکھ کے ساتھ مشروط ہو۔

ہائے حاصل عبارت یہ ہوگا مع مملکت استعطاہ الاحکام عن الذخیرہ مستعریہ ہوگا کہ فقہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ
 ماذکور کے علم کے ساتھ ساتھ احکام کو ان کے احکام سے مستطہ کہ نہ کا حکم بھی دیکھا ہو اگر ایک آدمی عقلی نہیں اس کی گرفت سے
 واقف نہ لے کی ہذا، احکام تو جان لے لیں وہ احکام کو اول سے استنباط کرنے کا حکم نہ ہو تو اس کا فقیہ نہیں کہہ سکتے
 والاول اوجہ دو تو تیسویں ذکر کرنے کے بعد شارح فقہ زانی نے کہا کہ پہلی نوعیت یہ ہے اور دوسری نوعیت یہ ہے
 کہ اگر ایک آدمی اول سے احکام کو مستطہ کر لے گا ہے لیکن فروغ قیاسیہ احکام سے مستطہ کرنے کا حکم نہیں دیکھا تو اس کا فقیہ نہیں
 کہا جائے گا تو ممکن علی القیاس فروغ قیاسیہ احکام سے مستطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ احکام کو اول سے مستطہ
 کرنے سے اس لیے اول ترجیح دیا ہے۔ قوله لا المسائل القیاسیہ ای لا یشرط غرض شارح توضیح متین
 ہے! متین میں صحت نے یہ کہا تھا کہ فقہ میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے ورنہ دور لازم آئے گا شارح اس کی توجیح کرتے
 ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں مسائل قیاسیہ کا علم شرط نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ قریبی قیاس و افتہاء کا نتیجہ ہیں
 چونکہ مسائل قیاسیہ فروغ ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ جتنا ہے بقدر ان کا علم شرعی کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے بلکہ
 اگر مجتہد اور فقیہ کیلئے ان کا علم شرط قرار دیا جائے تو فقیہ کی قیامت ان پر موقوف ہو جائے گی تو دور لازم آئے گا فان
 قیل انما هذا یستقیم فی اول القاسمین یہاں سے شارح ایک اشکال ذکر کرے گا جواب دہ یہ ہے میں
 اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دور الاشکال کیا ہے یہ دور اول کے مجتہدین، قاسمین کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے کیونکہ اول
 قاسمین نے جب مسائل قیاسیہ کا استنباط کیا تو یہ مسائل قیاسیہ ان کی قیامت کا نتیجہ نہ ان کی بنیاد پر موقوف ہوں گے بلکہ ان
 ان کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تو بلاشبہ دور لازم آئے گا کیونکہ ان کی قیامت مسائل قیاسیہ پر موقوف اور
 مسائل قیاسیہ ان کی قیامت ان پر موقوف ہوئی تو دور لازم آئے گا لیکن اگر بعد میں آئے ہائے قاسمین کیلئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط
 قرار دیا جائے تو کوئی دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ قاسمین کی قیامت تو ان مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوئی لیکن مسائل قیاسیہ کی
 قیامت قاسمین لا تھین کی قیامت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ یہ مسائل قیاسیہ ان قاسمین کی قیامت کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ قاسمین
 قاسمین کی قیامت کا نتیجہ ہیں لہذا قاسمین لا تھین کے اعتبار سے کوئی دور نہیں ہے قطعاً نہ جواب دہ یہ ہے کہ ہر
 صورت دور لازم نہ آتا ہے اگر قاسمین لا تھین کیلئے مسائل قیاسیہ کا علم شرط قرار دیا جائے تب بھی دور لازم آئے گا کیونکہ جو مجتہد
 بعد میں آئے گا اس کیلئے مسائل قیاسیہ میں مجتہد اول و قس اول کی تعلیم جائز نہیں ہے بلکہ اس کیلئے لازم ہے کہ وہ ان مسائل
 قیاسیہ میں وارد اور خود اجتہاد کرے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے اب اگر ان مسائل قیاسیہ کا علم مجتہد لاحق کیلئے شرط قرار
 دیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اب یہ مسائل قیاسیہ قیاسیہ تھین لاحق کی قیامت کا نتیجہ ہیں تو دور تھین سے فہم یشرط

مختص یہ ہے کہ بعد میں آنے والے مجتہد علیہ رحمۃ اللہ کے مسائل کی میری تفسیر تو جو لکھی ہے جتنی ضروری ہے کہ وہ مجتہدین ہونے کے احوال پر مسائل قیاسیہ کے بارے میں میں ہوں کی معرفت حاصل رہے تاکہ امتناع مریب کی مخالفت میں واقع نہ ہو۔ **فہان فیہ المسائل القیاسیۃ مما ظہر نزول الوھی فیہ** ایسا اذکار کر کے کہ وہ جواب دہ نہ کر سکتے ہیں۔ ان کا یہ ہے کہ آپ نے یہ کہہ کر بد میں آنے والے مجتہد علیہ رحمۃ اللہ کے مسائل قیاسیہ کا مضمون ہی نہیں ہے یہ خلاف ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ در احکام قیاسیہ نہ تھے نزول الہی میں داخل ہیں اس لئے کہ مسائل قیاسیہ کی یہ تحقیق جس دلی سے ثابت ہیں قیاسیہ کا خبر کرتا ہے کہ یہاں بھی وہی موجد ہے جیسے کہ کفار چکا ہے کہ قیاسیہ مظهر قیام ہوتا ہے ثابت نہیں جب مسائل قیاسیہ کا مضمون نزول الہی میں داخل ہیں تو علیے تو آخر نزول الہی کا مضمون وہی ہے ہذا اس کی وجہ ہے کہ یہ کام بھی ضروری ہوگا۔ جواب (۱) جواب اول کہ مسائل قیاسیہ میں نزول الہی عام ہوتا ہے وہ کہتے ہیں علیے ہے واقعی وہ مسائل میں نزول الہی نہ ہونے کے بعد ان کے مسائل قیاسیہ میں علیے کی وہاں نیچے کہ مجتہد میں خطا دوسرے باب (۲) مجتہد عقلی اور عقل کا نزول ہوتا ہے وہی ضرورت مجتہد عقلی کیلئے بھی یہ مسائل قیاسیہ کا مضمون نزول الہی میں سے نہیں ہے کیونکہ ان کیلئے لازم ہے کہ اپنے اقتدار پر غور کرنے کے بعد نزول الہی پر مبنی علیے قلیل ہے لہذا مجتہد عقلی کیلئے بھی مسائل قیاسیہ کی معرفت پر حیثیت ضروری نہیں ہے کہ یہ مظهر نزول الہی میں داخل ہیں و یحسب ان پیروان سے جواب دہانی ہے کہ اگر تمام مسائل قیاسیہ (قیاسیہ) ہوں اور ان میں مظهر نزول الہی میں سے ہیں جب بھی فیہ کیلئے ان کا مضمون ضروری نہیں ہے یہ کہ ان کی تعریف میں جو مظهر نزول الہی ذکر ہے اس سے وہ ادا مراء ہیں جس کے ساتھ نزول الہی عام ہو چکا ہو اور اس طرح اس اور مسائل قیاسیہ کا مضمون نزول الہی میں ملتا ہو اس طرح قیاسیہ ہذا ان کی معرفت غیر کیسے ضروری نہیں ہے قسم **ہذا ایضا** یہ ان سے خارج تھا الہی ماضی کی تعریف پر چند احتیاجات کرتے ہیں **الاول ان المقصود من التعریف الخ** اعتراض اول یہ ہے کہ یہاں مقصود فقہ اصطلاحی کی تعریف ہے جو کہ اصطلاح میں الفاظ ہے اور فقہ اصطلاحی ایک مخصوص علم کا نام ہے جس میں نزول الہی کی نیچے۔ دوسری احتیاجات یہ ہے کہ اس کے ہوا میں اس طرح کہ باقی علوم مخصوص اور متعین ہیں ان میں کسی کی پیشانی نہیں ہو سکتی لیکن مصنف نے یہ فقہ کی تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ فقہ کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ ایک علوم کا نام ہے اس میں جامع اصطلاح کے الفاظ سے زیادہ (ریاضی اور قیاسی) کو درجہ ثاب ایک ان کا ذکر عام کے علم کا نام فقہ تھا اور اس سے ان میں سے الفاظ احکام کے علم کا نام نہ ہو گیا انی طرح ان میں درجہ چھوڑا گیا تو ایہ کی ایک صورت تو یہ ہیں کی کہ بحث کی کہ یہ **مختص** کے لئے میں احکام شامل ہوتے رہے ایک دن ایک احکام کا نام فقہ تھا اور اسے دن میں احکام کا علم فقہ ہی کہا اسی طرح روز بروز احکام

میں اضافہ ہوتا کیا اسی طرح آپ کے بعد بھی تردید ہوتا ہے کہ جس کی صورت یہ ہے کہ مسائل پر اجماع ہو گا تو فقہاء اجماع کی جہ سے احکام میں اضافہ ہو جائے گا اور تاقص (کئی) کی ایک صورت یہ بیان کی کہ کئی کہیم میں کے زمانہ میں مثلاً ایک بڑا احکام کا علم فقہاء میں سے ہوا عام مشورہ ہوئے باقی نو سو روئے جواب علم میں کی آگئی اسی طرح آپ کے زمانہ کے بعد کی صورت یہ ہوگی کہ فقہاء دوسرا احکام کے حکم کا نام تھا ان میں سے کچھ احکام تاقص سے ثابت تھے اور کچھ اخبار و احادیث سے جو احکام مشابہہ حار سے ثابت تھے ان کے خلاف پر اجماع ہو گیا جس کی وجہ سے وہ احکام ختم ہو گئے جو اخبار و حار سے ثابت تھے تاقص ہو گیا فقہاء اشکال یہ ہے کہ فقہاء اصطلاحی ایک مخصوص معین علم کا نام ہے جس میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی اور مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ ایک کل کا نام ہے جس میں زیادتی اور تاقص ہو سکتا ہے تو مصنف کی تعریف مطلق ہو سکتی اور اس کا یہ معنی بھی غلط ثابت ہو کر میری تعریف کے مطابق فقہ احکام مشابہہ مضبوط کا نام ہے جو لاکھ اشکال تعریف کے مطابق فقہ احکام متناہیہ کا مطلق ہے اور یہی مضبوط کا جو بہ اختیار ان کا یہ اشکال باطل ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ہے فقہ تاقص اور معین علم کا نام ہے جس کی خصوصیت اور معین نے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تعین شخص ہے کہ فقہ احکام شصہ معینہ کا نام ہے جو محصور ہیں قابل زیادتی نہیں ہیں تو یہ باطل ہے کہ فقہ تاقص معلوم علم کل ہیں ان میں جہاں شصہ اضافہ ہوتا رہتا ہے وہ زیادتی کو قبول کرتے رہتے ہیں اور تاقص و معین سے آپ کی مراد تعین نوٹی ہے تو تعین نوٹی زیادتی و تاقص سے معافی نہیں ہے بلکہ نوع کے افراد میں کی اور زیادتی بحسب الاعداد والاہام ہوئی رہتی ہے کیونکہ علم فقہی ایک نوع ہے فقہاء اس میں بھی زیادتی تاقص اور تاقص کا اضافہ اشکال علی اہل سنت۔ **الثانی ان التعریف لا یصدق علی یہاں سے دوسرا اشکال** اور اگر یہ ہیں خلاصہ یہ ہے کہ تعریف مصنف خصوصیت کے زمانہ کے معنی کی فقہ پر مبنی نہیں آ رہی کیونکہ مصنف کی تعریف کے مطابق فقہ و چیزوں کے جائزے کا نام ہے ایک احکام تازہ تمام وہ اور دوسرا احکام انعامیہ مع ملکہ الاستیساہ اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا چنانچہ تعریف ان کی فقہ پر مبنی نہیں آئے گی تو لازم آیا کہ آپ کے زمانہ میں کوئی صحابی بھی فقہ نہ ہو تو تعریف جامع نہیں ہوگی اور اگر تعریف کو جامع بنائے کیلئے یہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ زمانہ شصہ جہاں نہیں تھا اس زمانہ میں تو فقہی تعریف ہوئی ہو العلم بالاحکام التی قد ظہر لزول اللوھی بیہا اور حسب اجماع ہو جو میں آگیا تو پھر آگے **والقی انعقد الإجماع کا اضافہ ہو جائے گا تو حاصل تعریف یہ ہو گا فقہ عام ہے یا ظہر زول الوثی کا فقہ اگر اجماع نہ ہو اور فقہ عام ہے یا ظہر زول الوثی کا (احکام مخصوص) اور ما عقد علیہ اجماع (مسائل، جماعیہ) دونوں کا اگر اجماع ہو تو پھر تعریف مصنف صحابہ کی فقہ کو نشانہ ہو جائے گی لیکن تعریفات میں اس قسم کی تخلیقات دور اگر گھر (بقول شیخ سوانہ علی محمد صاحب) مستحبہ اور غیر مناسب ہوئی ہے۔ جواب**

ہمارے فقہ میں داخل کر دیا اور نہ یہ فقہ حنفی میں داخل نہیں ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ مسائل قیہ یہ فقہ حنفی میں داخل نہیں ہیں البتہ فقہ
 حنابل میں داخل ہیں چونکہ فقہ حنابل ہر جماعت کی طبعاً ہے مگر فقہ حنفی فقہ حنابل سے الگ ہے اور فقہ حنابل کے ایک ایک ہونے میں
 بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ **الرابع** انہ ان اریض بظہور نزول الوحی اذکال راجع کا شامعاً مظهر نزول
 الوحی ہے آپ نے فقہ کی تعریف میں کہا ہے فقہ ان حکام کے علم کا نام ہے جن کے ساتھ نزول و قیہ ہر دو کا جواب سوال
 یہ ہے کہ اس عمود سے آپ کی کیا مراد ہے یا ظہور سے مراد عمومی الجملہ علی علیہ بعض ہو گا یا ظہور سے مراد عمومی الجملہ علی علیہ بعض
 ہو گا اور ظہور سے مراد عمومی الجملہ ہو تو مقصد یہ ہو گا کہ خدا ان حکام کے جاننے کا نام ہے جن احکام کا ظہور بعض صحابہ کو ہوا ہے تو
 فقہ بنے لیکن ان احکام کا جاننا ضروری ہو گا جن کا ظہور بعض صحابہ کو ہے کہ ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کا ظہور بعض صحابہ کو بہت سے
 مسائل ایسے تھے جو حضرت عائشہ صدیقہ کو معلوم تھے آپ کے ہاں تو ان کا نزول ظاہر ہو چکا تھا لیکن دوسرے صحابہ کرام جو
 ۷۷ سے ۷۸ سے فقہ تھے ان کو وہ احکام مسائل معلوم نہ تھے چنانچہ انہم منین حضرت عائشہ صدیقہ کے پاس جا کر وہ مسائل
 دریافت کرتے تھے تو کیا ان صحابہ کرام کو فقہ نہ کہا جائے گا جو ان مسائل کو نہیں جانتے تھے حالانکہ ان کا فقہ ہونا زمانہ ہی ہے اس
 لیے چوتھی باطل ہے اور اگر دوسری شے اختیار کی جائے اور ظہور سے مراد عمومی الجملہ علی علیہ بعض لیا جائے تو یہ بھی باطل ہے اور اگر
 اس لیے کہ اکثر اور کم کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے کہ اکثر سے کتنے صحابہ کرام ہیں کیونکہ صحابہ کی کل تعداد معلوم نہیں ہے تو
 نصف بھی مجہول ہو گا نصف کی جہانت کی وجہ سے اکثر بھی مجہول ہو گا کیونکہ اکثر مطلقاً نصف کا نام ہے نیز اکثر صحابہ کرام اپنے
 ہر قسم کی نزول کا ظہور ممکن بھی نہیں ہے کیونکہ وہی بہت ہوئے تھے اور صحابہ کرام عام طور پر متفرق ہوتے تھے اسلئے صحابہ
 تمہارت اور دوسرے مشائخ کی وجہ سے اس لیے ظہور سے مقصد عمومی الجملہ علی علیہ بعض لیا جاتا ہے۔ **ثانیہ** اگر تفرق فی الاستاذ
 الاشکال تسلیم کر کے بھی بھی کہا جائے کہ ظہور عمومی الجملہ علی علیہ بعض ہو جائے تو پھر یہ فراموشی لازماً ہے کہ وہ احکام جو اخباراً جاری
 سے ثابت ہوئے ہیں وہ فقہ میں داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا ظہور عمومی الجملہ علی علیہ بعض ہو جائے اور نزول وہی کا ظہور شائع نہ ہو
 جائے حالانکہ فقہ کے بہت سے احکام اخباراً عاد سے ثابت ہیں تو ان میں تو انہیں باطل ہیں۔ **الجواب** جناب والا ظہور سے مراد
 یہ ظہور عمومی الجملہ ہے اور نہ یہ ظہور عمومی الجملہ علی علیہ بعض بلکہ ظہور سے مراد ظہور عند الجمیع ہے مقصد یہ ہے کہ فقہ ان احکام شرعیہ کے
 علم کا نام ہے جن کے نزول وہی کا ظہور مجتہد کے ہاں ہو چکا ہو۔

مطابق کسی مسائل قیاسیہ احکام قیاسیہ کو قطعی کہا جا سکتا ہے۔ علامہ جواب غارت ہوا کہ فقہ کے تمام احکام قطعی ہیں خواہ وہ احکام منصوص ہوں یا احکام اجرائیہ احکام قیاسیہ ہوں لہذا ظلم کا اطلاق علی فقہ صحیح ہے۔

﴿ شرح تلویح ﴾

قوله فجوابہ لولا مشعر فرض شارح الاحکام علی البصوت: انکار یہ ہے کہ مصنف کے جواب اول سے غارت ہوا کہ احکام قطعیہ کے علم کو کیا جاتا ہے کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وہی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے وہ فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ قطعی ہیں حالانکہ یہ وہی معظم مسائل فقہ میں سے ہیں جواب اس اعتراض کا پہلے تفصیلی طور پر جواب دے دیا گیا ہے کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وہی کا ظہور قیاس کے ذریعہ سے ہوا ہے وہ کیسی مسائل قیاسیہ ہیں اور یہ مسائل قیاسیہ فقہ حنفی سے خارج ہیں۔ ہر زمانہ فقہ و سنت میں تمام الناس کی ضرورت اور اعتبار کی بناء پر ان کو دلائل کریمہ لکھ لکھ اس اشعار مصنف میں کوئی تلمیذ نہیں ہے ثم ملاحظہ بہ الاستقصا او الاجماع قطعاً علیہ لا جماع قطعاً علیہ نہیں ہے کیونکہ مطابق علم جو جس سے ثابت ہو وہ قطعی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس وقت قطعی ہوتا ہے جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو اس طرح مطابق ادائی حکم بھی قطعی نہیں ہوتا بلکہ قطعی ہوتا ہے کہ جب اس کا ثبوت بھی قطعی ہو سکتا ہے یہ وہ احکام جو اخبار و عادت ثابت ہوں قطعی ہوتے ہیں حالانکہ خبر واحد بھی ایک نس ہے لیکن چونکہ یہ نس قطعی ہے اس کا ثبوت قطعی ہے اس لیے اس سے حکم قطعی نہیں بلکہ قطعی ثابت ہوتا ہے۔ تو ملاحظہ کیا کہ وہ احکام جن کے ساتھ نزول وہی کا ظہور ہو چکا ہے یا جن پر اجراء وارد ہو چکا ہے وہ قطعی ہیں یا نہیں ہے۔ جواب اشارت کا یہاں اشارت کی درست نہیں ہے کیونکہ مصنف کی مراد بھی یہی ہے ملاحظہ نزول الوحي بطریق القطع والیقین جواب (۲) نص اور اجماع میں قطعیت کا فائدہ دیتے ہیں اور ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے قطعی ہی ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی کسی مادی کی وجہ سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی جاری بحث اس نص اور اجراء کے بارے میں ہے جو قطعاً قطعی احکام میں ہوں وہ در حال میں قطعی ہوتے ہیں لہذا مصنف کا قول کہ یہ قطعی ہوتے ہیں صحیح ہے۔ قوله وثالثہم الذی ذکر فی المعصول وغیرہ ان الحكم مطلق بہ والظن فی طریقہ التبع غرض یہ محض شارح اسکتے ہیں جب مصنف کا اپنا نہیں ہے بلکہ حصول اور اجراء میں ہے۔ متن میں مصنف نے جواب ثالث پر باق ظلم کا اطلاق فقہ پر بھی ہے کیونکہ فقہ کے تمام احکام خواہ وہ ما ظہور نزول الوحي ہوں خواہ احکام اجرائیہ ہوں خواہ احکام قیاسیہ تمام قطعی ہیں اس پر شریعہ خدا کر احکام قیاسیہ قطعی ہوتے ہیں آپ ان کو کیسے قطعی کہتے ہیں تو مصنف نے

جواب: ہاتھ خارج کسی وضاعت نہ رہے نہ طے نہ ہیں کہ یہ نہ جان کیا جاتا ہے کہ احکام قیاس میں ہیں یا حکم نہیں ہے بلکہ وہ حقیقت یا احکام قطعی ہیں اور مجتہد اس طریق دراست سے اس حکم تک پہنچتا ہے اور حقیقی میں ہے مگر ہندو اپنے مذاہب میں سے اس حکم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جب وہ حکم تک پہنچ جاتا ہے تو وہ حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور اس کا حکم ہوا نعمت اللہ علیہ نے کہ لازم نہیں رہتا مثلاً ایک شخص کے عہد کے ارادے کو کہ وہ چاہتا ہے کہ اسے ارادہ معلوم نہیں ہے اب وہ یہ عقائد کرنے اپنے مذاہب کے کہ ان ایک۔ ستر پر عمل پڑتا ہے اور پہلے چھٹے مکرر مذکور مذکور ۲۲ ہے اب اس نے جو ارادہ اختیار کیا وہ تو قطعی ہے نہیں مگر مطلوب ہے وہ قطعی طور پر حاصل ہو گیا ہے اسی بناء پر وہ خوش ہو گیا کہ یہ قطعی مقصود ان العین ہو گیا ہے تو یہی حال احکام قیاس کے کہ یہ قطعی ہیں لیکن ان کے واسطے میں میں ہے وشفیعہ یہ ہے اس جواب میں کہ یہ وضاعت کرتے ہیں لیکن اس وضاعت سے قبل یہ بات ذہن میں کر لیں کہ مجتہد کے اختلاف کے بارے میں علماء کرام کے دو مذاہب ہیں (۱) اصلی وہ مذہب ہے کہ یہ کہ مجتہد کا اقتضا مصلوب اور صحیح ہوتا ہے اور اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ عقائد حقیقی ثابت ہوتا ہے ان کو فرقہ مصریہ یا جاتا ہے (۲) بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ مجتہد معصی نہیں ہوتا بلکہ معصیہ ایک مجتہد ہوتا ہے اور مذہب یہ ہے اس فرقہ غیر مصریہ کہ یہ ہے اسباب کی مشورہ اور ہے **المجتہد یخطئ ویصیب** اب جواب ثانی کی دو تقریریں ہیں پہلی تقریر فرقہ مصریہ کے مطابق ہے اور دوسری تقریر فرقہ غیر مصریہ کے مطابق ہے فقہ سید سے تقریروں بیان کر رہے ہیں جس کا کہ اصل یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ مجتہد کو حکم کے حقائق میں غیر حاصل ہوا جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اختیار خارجی اگر کسی سے مشورہ میں رہاں تک معنی حد تک کو پہنچی ہوئی ہیں اور مصنف نے جو یہ کہتا ہے کہ مذہب میں شرع کے نزدیک مستثنیٰ الاحکام ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ اخبار آمد و جوازہ المصنف ہیں ولایت کوئی ہیں کہ غائب ہیں پر عمل کرنا واجب ہے تو اب امتام بھی دال ہے اور اختیار خارجی بات پر دل ہیں کہ مذہب میں فی الاحکام ان احکام پر جو یہ عمل کا قضاہ کرتا ہے جو کوئی اس طریقہ اسلام کی طرف سے کسی قطعی ہوئی کہ جب کسی حکم پر مجتہد کا مذہب میں آجائے گا تو وہ حکم فی ظن ثابت ہوا جائے گا فقہاء مذہب یہ حکم اللہ تعالیٰ کے حکم میں ثابت ہو گیا تو وہ حکم مطعون اب شخص دوسری میں قطعی ہو گیا ہے یعنی نہیں رہتا بلکہ اس پر حکم اللہ تعالیٰ کا کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ حکم غیر مسلم الامریں و فی مصلحتہ و مال میں قطعی میں آجائے ہے تقریریں صورت میں ہے جب یہ مجتہد کا معصیہ تسلیم کو جائے (کذا بعد وای السجودہ **لعل ان فیقولوا** المستثنون شرعاً بالحق کی تقریر پر ان کا رد ضرور ہے ہیں یہ کہنا کہ جو حکم قطعی تو وہی معلوم اور مطعون نہ جائے گا یہ کیے گئے ہیں یہ تو اعتراض مسترد نہیں ہے کیونکہ مطعون وہ ہے جو تحقیق کا احکام نہ رکھے اور معلوم اسے جو احکام قطعی نہ رکھے تو یہ کہ یہ حکم مطعون معلوم و مطعون نہ جانے گا اعتراض ضدین کا قائل کرتا ہے۔ جواب: (۱) یہاں اجماع ضدین نہیں

ہے کیونکہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے کہ ظن مریق اور راست میں ہوگا اور غلطی نفس حکم میں ہوگی (۲) شارع فقہ زانی کے جواب کا ماحول یہ ہے کہ یہاں اجماع ضد میں نہیں ہے بلکہ دونوں ممکن کا زمانہ مختلف ہے کیونکہ حکم مغنون قائل القیاس اور مضطر (معلوم) ہے گا بعد القیاس جب قیاس ویران کا اعتبار کریں گے تو ہی مغنون حکم معلوم اور مضطر بائن جائے گا وہ قیاس یہ جہد علم کون هذا المحکم مطنونا للمجتہد وکل ما علم کوہ مطنونا للمجتہد علم کوہ ثابتاً فی نفس الامر قطعاً نتیجہ هذا المحکم علم کوہ ثابتاً فی نفس الامر قطعاً و حکم مغنون قائل لا حکم هذا القیاس اور معلوم مضطر بائنا بعد ملاحظہ القیاس البنا اجماع ضد میں وقتاً تک نہیں ہے یہ تقریر فرقہ مصریہ کے مذہب کے مطابق ہے واما علی تقدیر ان المصوب احد سے فرقہ غیر مصریہ کی تقریر ہے ان کے مطابق تقریر اس طرح ہوگی جب اجماع اور فقہر آراء سے ثابت ہو گیا کہ ظن میں مجتہد پر عمل کرنا واجب ہے تو گویا شارع علی الظلم سے نفس قطع ہوگی کہ کس حکم غلب علی ظن المجتہد فقہوا واجب العادل قطعاً یعنی ہر حکم جس پر غلب ظن مجتہد ہو جائے اگرچہ وہ نفس الامر میں تو قطعاً ثابت نہیں ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے تو وجوب عمل کے اعتبار سے وہ قطعی ہوتا ہے (کیونکہ وجوب شارع قطعی ہوتا ہے) ایوں کہا جائے کس حکم غلب علی ظن المجتہد فقہوا ثابت یا المضطر الی الدلیل یعنی جس طرح غلب ظن مجتہد ہو جائے تو وہ بالضررانی دلیل قطعاً ثابت ہو جائے اگرچہ نفس الامر میں وہی علم اللہ ثابت نہ ہو تو پھر بھی وہ حکم مغنون بالضررانی دلیل قطعی ہوتا ہے گا لیکن یلزم علی الاول ہمارا سے تقریر مانی پر بحال کر رہے ہیں کہ تقریر مانی چونکہ فرقہ غیر مصریہ کی طرف سے تھی کی دور ششیں تھیں دونوں پر بحال ہے بلکہ اس پر یہ افعال لازم آئے گا کہ جب یہ بات معلوم ہوگی کہ مغنون مجتہد واجب العمل ہے تو فقہ واجب عمل بالا حکام کے حکم کا ہم ہوگی کیونکہ اس دلیل سے وجوب عمل ثابت ہوتا ہے مگر فقہر ظن بالا حکام کہتے ہیں نہ کہ ہم وجوب العمل کو دوسری شق پر یہ افعال لازم آئے گا کہ حکم مغنون دلیل سے ثابت ہو وہ قطعی ہوگا اگرچہ وہ دلیل قطعی ہو اور نفس الامر اور واقع میں وہ حکم قطعی نہ ہو لیکن بالضررانی دلیل وہ قطعی ہوگا مگر ملاحظہ کیجئے کہ حکم قطعی تو ہوتا ہے چونکہ نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو تو نفس کا افعال نہ نکلتا ہو۔

جواب امینی شق پر جہاں افعال کیا گیا ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وجوب عمل ظن المجتہد کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد یقین اور جزم کرے کہ ظن جس امر کے وجوب پر بحال ہے وہ واجب ہے اور جس چیز کی حرمت پر دال ہے وہ حرام ہے تو ایسی کو علم بالا حکام کہا جاتا ہے کیونکہ وجوب اور حرمت احکام ہیں اور انہی کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے ثانی کا جواب یہ ہے کہ یہاں علم بالا حکام سے مراد وہ ہے جو مقابل ظن ہے تو حکم قطعی اور غیر قطعی سب متشامل ہے۔ وغیرہ ما امکن فی هذا

للمقام ما ذكره بعض المحققين، سيما جواب دوسا ائلی فی سیر طایفه کے تقدیر ہوئے اور بہت سے ائمہ، یا ائمہ کا چونکہ اس پر اشکالات تھے اس لیے شرح مختار لائی یک اور جواب نقل کر رہے ہیں جس جواب کو بعض محققین نے "مخرج مناجات" میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ انہی ائلی مکانی کو کشش جو کہ ان مسائل فی سیر طایفہ کو ملتی اور بعض مسائل کے بدلنے کی حاجت تھی وہ ہے جس کو بعض محققین نے "مخرج مناجات" میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ چند مقدمات کو ذکر کر میں فی سیر کی تعلیم کو ثابت کیا جاتا ہے کہ ان کی تحقیق یہ ہے کہ یہاں چار شکلیں نہیں لگیں گے البتہ نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو حکم مظنون، مقرر ہوتا ہے وہ معلوم قطعی ہوتا ہے البتہ مقررہ حق معلوم ہے مثلاً ان السحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً (اصطوری) وکن حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ (کبریٰ) معذرتی دلیل پر ان کی قطعاً علیہ القاطع سے اس میں تفریق ہے ہر اور جواب اور مختار مخرج و مخرجی ہیں، اور کبریٰ کی دلیل پر ان کی والا لم یجب العمل بہ نتیجہ السحکم المظنون للمجتہد علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ یہ نتیجہ مخرج سے کتاب میں ذکر نہیں کیا اس مسئلہ سے کبری کا مقصد یہ ہے کہ جو حکم مجتہد کا مظنون ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے تاکہ دلیل القاطع کیونکہ اس پر دلیل قطعی اور جو اس سے ہے جماعت اور مختار مخرج و مخرجی دلیل اور کبری کا مقصد یہ ہے کہ ہر وہ حکم جس پر عمل کرنا واجب ہے وہ قطعاً قطعی طور پر اللہ کا حکم ہوتا ہے والا لم یجب العمل بہ کبری کی دلیل پر ان کی کہ اگر اللہ کا حکم نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوتا کیونکہ جب تو شریعت کی طرف سے ہوتا ہے اب نتیجہ یہ نکلا کہ مظنون مجتہد حکم اللہ ہے لہذا عقل دوم اس کا معنی مخرج مختار لائی نے بیان کیا کہ اس کا معنی مجتہد عقل دوم کا معنی ہے عقلی اس غرض سے لگی (معنی چونکہ ذکر نہیں) شکل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ (کبریٰ پر کتاب میں ذکر ہے) وکن ما علم قطعاً انہ حکم اللہ فہو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ فکن حکم یجب العمل بہ قطعاً فہو معلوم قطعاً (یہ نتیجہ بھی کتاب میں ذکر ہے) مقصد یہ ہے ہر حکم جو واجب العمل اور قطعاً و قطعی کا حکم ہو اس کا حکم ہو اس کا قطعاً اور ہر اللہ کا حکم ہو قطعاً معلوم قطعی ہوتا ہے ثابت ہوا کہ جو حکم واجب العمل اور معلوم قطعی ہوتا ہے قطعاً ہوتا ہے اس پر کتاب میں ذکر نہیں ہے اس کا مسئلہ نتیجہ ذکر ہے اس شکل کا معنی عقل دوم کا معنی ہے کہ اگر اللہ کا حکم لگی ہو تو اس کا حکم ہو اس کا قطعاً اور ہر اللہ کا حکم ہو قطعاً معلوم قطعی ہوتا ہے۔ شکل للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً (کبریٰ کتاب میں نہیں ہے) اور کن ما یجب العمل بہ قطعاً فہو معلوم قطعاً۔ نتیجہ۔ السحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً (کتاب میں ذکر ہے) مقصد یہ ہے کہ جو حکم مظنون مجتہد ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور جو حکم معلوم قطعی ہوتا ہے قطعاً

اصول (کتاب سے) ہمارے اصول مطلق یعنی اصول کاملہ و مستطیل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اصل مثبت حکم ہے اور کسی دوسری چیز کی فرع بھی نہیں ہے لیکن اصل رابع قیاس اصل مطلق، کامل نہیں ہے اس وجہً اصل سے کہ ہر فرع اصل سے اصل میں وجہ سے ہے کہ جو حکم اس سے ثابت ہوا وہ ظاہر الہی کی طرف منسوب و مستند ہے اور میں وجہً فرع اس لیے ہے کہ قیاس در حقیقت اصول علیہ (کتاب، سبب، اعمار) کی فرع ہے اذ فی حقیقتہ سے فریت قیاس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ قیاس میں جس طبع کی وجہ سے حکم ثابت ہوتا ہے وہ طبع انہی اصول علیہ میں سے کسی اصل کے حکم سے مستند اور اخذ کی جاتی ہے اس مسئلہ کو تشریح میں حکم ثابت کیا جاتا ہے تو حکم قیاس سے نہیں ثابت ہوا بلکہ انہی اصول علیہ سے ثابت ہوا ہے لہذا ثابت ہوا کہ قیاس اصول علیہ کی فرع ہے ان کے بغیر اس میں حکم ثابت نہیں ہو سکتا و ایضا ہو لیکن بمتثبت بل ہو مظهر قیاس کی فریت کی دوسری دلیل بیان کی کہ مضابطہ مسئلہ ہے کہ قیاس منحصر حکم ہے مثبت حکم نہیں ہوتا مثبت حقیقت اور مذکورہ ہوتی ہیں قرآن و روایوں سے ثابت ہوا کہ قیاس اصل مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں وجہً اصل سے کہ ہر فرع ہے۔ اما نظیر القیاس

السخ۔ یہاں سے مصنف قیاس مستطیل من الاصول علیہ کی مسئلہ بیان فرمادے ہیں قیاس یا مستطیل من الکتاب ہو کا یا من السنن یا من الادلۃ بمعنی ہر ایک کی مثال بیان کی قیاس مستطیل من الکتاب کی مثال کتاب اللہ سے ثابت ہے کہ وہی فی حالت اکل حرام ہے اس کی طبع جان کی گئی ہے قل حوزی اب بھی طبع لاولیت میں بھی پائی گئی لہذا اس کو فاعل فیض پر قیاس کر کے اس پر بھی حرمت کا حکم لگایا گیا و اما المستطیل من السنۃ۔ طبع مستطیل من السنۃ کی مثال سے میں بیان کیا گیا ہے طبع کے ایک فقیر کو ایک کے عوض بیچا جائے دو کے عوض نہیں کیونکہ ہر حرام ہے نہما قابل الہی صلی اللہ علیہ وسلم و لعلہ باطلہ منکرا بحکم یہ ایدوا الفضل و بوطع حرمت و ہو عند الاحناف قدر ارض بیان کی گئی ہے اور یہی طبع صحیح فقیر الحق ہو عرض فقیرین میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم لگایا گیا و اما المستطیل من الاجماع۔ قیاس مستطیل من الاجماع کی مثال یہ ہے کہ اجماع درست ہے کہ نبی صلوٰۃ ہادی کی من سے وہی اور خارج حرام ہے تو انہی صلوٰۃ ہادی کی اس سے حرمت نکالنا اجماع سے ثابت ہے کیونکہ قرآن پاک میں لائی ہو یوں کی اصحاب کی حرمت کا ذکر ہے انہی باندہ یوں کی سمیت کا ذکر نہیں ہے تو ان کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اس حرمت کی طبع درجیت و مضبوط بیان کی گئی فتنہ حرمت صحابہ و کہا جاتا ہے پھر یہی طبع حریت کی ملا میں بھی پائی گئی لہذا اس میں بھی حرمت والا حکم ثابت کر دیا گیا کہ حریت کی ملا سے سمیت زانی کا ح نہیں کر سکتا۔ مصنف نے اس کو اس عنوان سے ذکر کیا اہل حرام کو قیاس کرنا وہی حلال پر حرمت صحابہ و نہ ثابت کرنے کیلئے اہل حرام سے مراد اچھے سے زمانہ کرنا اہل حلال سے مراد اپنی بدمعری سے وہی کرنا اب اس وہی حلال سے حرمت صحابہ و ثابت ہو جاتی ہے تو وہی حرام سے بھی حرمت صحابہ و ثابت ہو جائے گی جلتہ

الجزء ناظمہ۔ فائدہ: قیاس منقطع کہ الہامی میں بیان کرتے ہوئے مصنف نے یہ فرمایا فاساورد ولتظہیر ہاشر
 میں کو اصولیوں کی طرف منسوب کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مثال میں اشکال ہے یہودی ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ حضرت امام لغزہ
 موجود الہام سے نہیں بلکہ دلائل اقصیٰ سے ثابت ہے اس طرح حزیں کی ماں کی حرمت قیاس سے نہیں بلکہ دلائل اقصیٰ سے
 ثابت ہے اسی سلسلہ سے پہلے کیلئے مثال کی نسبت انی الاصلیٰ کر دی تاکہ خود بری الذمہ ہو جائے۔

﴿شرح تلوت﴾

قولہ واصول الفقه ماسبق کان بیان مفہوم اصول الفقه بالغ۔ غرض شارح تو شیخ متین ہے کہ
 مصنف نے اب تک جو کچھ بیان کیا وہ اصولی فقہ کا مفہوم اور معنی تھا اب اس کا مصداق بیان کر رہے ہیں اصول فقہ کے مصداق
 کی انور چار قسموں میں منقسم ہے (کتاب، سنن، احکام، قیاس) اور یہ پانچواں غم لا متقدّم ہے یعنی عصر مستقر آئی ہے
 ۔ وجہ منقطع ہے شارح اقسام اور پوری اور یہ مصر بیان کرتے ہیں۔ یہ مصر اول ہے کہ مکمل شرعی ہوئی یا غیر
 وحی اگر وحی ہے تو وہ صورتیں ہیں وحی مکمل ہوئی یا غیر مکمل ہوئی ہے تو کتب اگر ان پر مکمل ہے تو سنن کہتی ہیں ہے تو وہ صورتیں ہیں
 عصر واحد (ایک زمانہ) کے کل اور تمام لوگوں کا توکل ہو گا یا بعض کا اول جہان اور ثانی قیاس ہے۔ یہ مصر دوم ہے عصر ثانی یہ
 ہے کہ مکمل شرعی ہم تک یا رسول اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہوئی یا کسی اور ذریعہ سے اگر اصل اللہ کے ذریعہ سے پہنچی ہے تو سنن کی
 صورتیں ہیں یا تو سنن دلیل کے الفاظ اور غم سے ساتھ اور کلام متعلق ہو گا یعنی اس دلیل کے الفاظ معجز ہوں گے یا نہ ہو گا اور یہ تو
 کتاب اللہ سے ہے اور اگر وہ دلیل شرعی نبی کریم کے واحد سے سمجھیں نہیں پہنچی تو اس کی صورتیں ہیں یا تو وہ دلیل اپنے
 لوگوں سے ملتا ہوئی ہوگی جن میں عصمت من الظلماء شرط ہے یا نہ اول صورت میں احکام ہے ثانی صورت میں قیاس۔ فائدہ
 (۱) ایک بار یہ مصر گئی بیان کی گئی ہے جو شارح نے ذکر نہیں کی وہ سب اہل ہے کہ مکمل شرعی قطعاً ہم سنن یا اجتہاد ہم اگر
 مسلم ہے تو قیاس اگر مثبت ہے تو وہ صورتیں ہیں جن کا جانب الرسول ﷺ ہوگی یا نہیں ہوگی اگر نہیں ہوگی تو قیاس اگر نہیں
 جانب الرسول ہو تو وہ واسطہ خبر اہل ہوئی یا نہ اول کتاب ثانی سنن۔ فائدہ (۲) بی تعلیق، متعدد۔ ثانی ہیں (۱) اہل قطعاً
 وہ ہے جس کے الفاظ تلاوت کیے جائیں اور عداوت اللہ موجب ثواب ہو جیسے الفاظ قرآن کی تلاوت (۲) اہل تلاوت ہے
 جس کے الفاظ تلاوت کی عداوت پر ادا کر جادی ہوں مثلاً ہ نغیرہ دینی پر ہم تلاوت قرآن کا حکم اور نماز میں اس کی عداوت کے
 وجوب کا حکم حاکم اور بی اور محدث کیلئے مس قرآن کا حکم وغیرہ (۳) اہل تلاوت ہے جس کا حکم اور جبرائیل نے اپنے ﷺ پر
 عداوت کیا ہو اور آپ نے اس پر تلاوت کی ہو۔ فائدہ (۴) انکان قول کل الامم سے عداوت ان میں ہوا نہیں ہیں کیونکہ

علماء الناس کا اجماع کسی مسئلہ پر ضرورتاً نہیں ہے بلکہ اسی سے مراد کل علماء مجتہدین فی عصر واحد کا قول ہے۔ تاکہ وہ (۲) ان اشترط عصمة من صدره عنه فلا اجماع الملغ، عصمت سے مراد عصمت مجتہدین کی انصافیت والی حالت نہیں ہے کیونکہ اجماع میں یہ شرط نہیں ہے بلکہ عصمت سے مراد عصمت عن الخطا وادھال فی هذا العلم من علیہ ہے خصوصاً کفار وکفرائے الیٰس علی علیہ السلام۔ واما شرائع من قبلنا الملغ فرض شائع جواب سوال مقدور۔ سوال ایسا ہوتا ہے کہ آپ نے اذن اصول فقہ کو تمام اربوب میں پھیل کر دیا ہے یہ ضرور اہل ہے بلکہ اول اصول فقہ دے دے زیادہ ہیں کیونکہ فقہ کامل وہ ہوتا ہے جس سے حکم ثابت ہو اور حکم فقہان چار سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اور بھی بہت ساری اشیاء ہیں جن سے حکم ثابت ہوتا ہے (۱) شرائع من قبلنا (۲) ہم سے سابقہ دنیا کی شرائع (۳) بھی بعض احکام ثابت ہوئے ہیں جو ہم پر لازم ہیں مثلاً وہ جنہم علیہما ان النفس بالنفس شائع ہو اور اہل کا حکم ہے ہم پر لازم ہے اسی طرح یا امام شافعی وغیرہ جو بیع المسلم فی الخمر ان کو جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیان اوصاف سے حیوان تصحیح ہو جاتا ہے وہ وقت۔ بقدر موسیٰ علیہ السلام سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ بقدر اوصاف کے جان کرنے سے متعین ہو گئی تھی اسی طرح شرائع غیر ملکی مثلاً تعظیم زراعت ورفی غنم کے محرکات کو جائز قرار دیتے ہیں دلیل میں قصہ نکاح موسیٰ علیہ السلام بہت قریب علیہ السلام پیش کرتے ہیں یا نہیں نے رفی غنم کو محرم قرار کیا تھا بہر حال شرائع من قبلنا سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی بن گئے (۴) تعامل اہل اسلام (۵) جس میں عوام خواص سب شامل ہوں (۶) سے بھی مساوات حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً انکی چیز کی بیع کر لی جس میں بیعی حدود ہے جیسے جو چاہا چاہی اور غیرہ مالا کے بیچ حدود ہوتی ہیں بیعی سے لیکن تمام اہل اسلام کا تعامل ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا اسی طرح آج کل خلکو کو بے حد دال پر حنا اس پر تعامل ہے (کمال فقرہ اسود ویا العصر یہ غیر حنا) اس کو منہ صلوۃ نہیں ترادو لیا گیا تو تعامل سے احکام ثابت اور ہے جس اس لئے کہ تعامل بھی ایک دلیل شرعی ہوگی (۳) قول صحابی سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں تو وہ بھی ایک دلیل شرعی بن گیا تھا تعامل رسول اللہ ﷺ علیہ السلام بھی دلائل اہل الراشدین، اصحابی کا حکم یا حکم ائمہ بعدہم (۴) مستقول بھی ایک دلیل ہے مستقول سے مراد دلیل عقلی ہے اس کو استدلال بھی کہا جاتا ہے بعض حضرات اس کو دلیل فاسک مانتے ہیں جیسا کہ صاحب دایہ کا طرز ہے ہر مسئلہ شرعیہ پر ایک دلیل نقلی پیش کر کے بعد دلیل عقلی پیش کرتا ہے اسی طرح امام طبرانی نظر پیش کر کے اس سے حکم ثابت کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دلیل عقلی (مستقول) بھی ایک دلیل شرعی ہے اس سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں وہ خصوصاً مالک اس میں بہت ساری اشیاء داخل ہیں مثلاً اصحاب حال بھی اصحاب سے حکم ثابت ہوتا ہے اصحاب کا عقلی رہے کہ مال کو باطنی کافرین بھرا جائے اعتبار اہل علم (۵) اہل علم باطنی کے مطابق (۶) اہل علم کمال قرینہ علی اہل ضعیف مثلاً کفری (کریم پر) دینے والا (کہتا ہے) کہ چونکہ کلمہ شہید کا خانہ چھڑا ہوا ہے اس

الی السبب والتمیز ہوا واسطہ اگر ایک حکم کے دو سبب ہوں ایک سبب قریب ہو اور دوسرا سبب بعید یا سبب قریب سبب اور
 فرغ سبب بعید کیلئے لیکن سبب بعید کی چیز کا سبب اور فرغانہ ہو تو خطاط یہ ہے کہ حکم کی نسبت اس سبب قریب ہی کی طرف کی
 جائے گی اور اس سبب قریب کو ہی سبب اور اصل بنا گا اولیٰ ہے نہ کہ سبب بعید کو اگرچہ سبب قریب قریب سبب اور سبب بعید کا چیز
 کی فرغانہ نہیں پھر بھی اصل کا اطلاق سبب قریب ہی ہوگا لہذا یہی ہے کہ حکم کا سبب قریب قریب ہی ہے اور سبب بعید اصلاً قیاس
 جو کہ سبب قریب ہے یہ سبب اور فرغانہ ہے اصول ثلاثہ کی اور اصول ثلاثہ کی چیز کی فرغانہ نہیں لہذا قیاس کا سبب اور اصل کو سبب اولیٰ
 ہوگا نسبت اصول ثلاثہ کے۔ **الثالث ان اولیۃ النسخ** پہلے دو فقرات کا ماحصل یہ تھا کہ قیاس اصل ناقص اور ضعیف نہیں
 ہے بلکہ اصل کامل ہے اس اطلاق کا ماحصل یہ ہے کہ اگر تفسیر کر لیا جائے کہ قیاس اصول ثلاثہ کے مقابلہ میں ضعیف ہے پھر بھی
 اس کے ضعف کی وجہ سے اس کا اصول ثلاثہ سے الگ کر کے کرنا اور اس سے ضعف کو ناظر دینی نہیں ہے ورنہ تو پھر ہر قسم
 میں ایسا کرنا ہوگا کیونکہ ہر قسم میں بعض اقسام کامل اور بعض ناقص اور ضعیف ہوتی ہیں تو جو ضعیف کو ملحدہ ذکر کرنا چاہئے خلا
 یں لکھنا چاہئے کہ ملحدہ غی قسمن احمد فی التسم الثالث الحرف حالاً کہ ایسا نہیں کہ چاہا تو معصوم ہوا کہ حکم ضعیف کو ملحدہ ذکر
 کرنا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی قیاس کو ملحدہ ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔ **الرابع ان تخییر السکرم من**
الخصموص الی المعصوم اشکال واضح کی تقریر یہ ہے کہ قیاس اور اصل مطلق کہنا چاہئے کیونکہ انکی بات کو آپ تسلیم کر
 چکے ہیں کہ قیاس فقیر نصف حکم میں معجز ہے پہلے حکم نہ اس خطاب قیاس کی وجہ سے اس میں عدم آگیا ہے کہ حکم ناقص میں بھی
 آگیا ہے اور یہ فقیر فقیر فقر کے نہیں ہو سکتی قصداً یہ ہے کہ جب حکم قیاس میں ثابت اور مقرر نہیں ہوگا اس وقت تک نصف
 حکم معصوم سے عدم کی طرف نہیں تبدیل ہو سکتی تو فقیر حکم کو فقیر لازم ہے یہ فقیر اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک قیاس فرار
 میں حکم کو ثابت نہ کر دے تو جب قیاس نے فرار میں حکم کو ثابت کیا تو قیاس اصل مطلق ہو جائے گا کیونکہ اصل مطلق کا بھی یہی
 معنی ہے جو حکم کو ثابت کرے لہذا قیاس کا اصل مطلق کہنا چاہئے **الخامس ان الاجماع ایضاً یفتقر الی السند**
 اعتراض خاص کا ماحصل یہ ہے کہ اگر قیاس کو اصل کامل اور اصل مطلق نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرار اور مقرر ہے اصول ثلاثہ
 کی طرف تو پھر اجماع کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے کیونکہ وہ بھی فرار اور مقرر الی السند ہے لہذا اجماع کیلئے ضروری ہے کہ
 اول حکم کی ضرورت سے مطلق طور پر ثابت ہو پھر اس پر اجماع کر لیا جائے کہ وہ قطعی بن جائے تو جماع کیلئے ناظر واحد کا ہونا
 ضروری ہوا ہی کہ سند بنتے ہیں تو اجماع بھی صحیح اور فرار ہوا اس کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے **والجواب عن**
 الاولیٰ پہلے اشکال کا جواب دے رہے ہیں پہلا اشکال یہ تھا کہ قیاس اصل مطلق ہے کیونکہ اصل مطلق وہ ہوتا ہے جس پر کوئی
 تحریر نہ ہو قیاس پر بھی غیر جتنی حکم صحیح ہے لہذا یہ بھی اصل مطلق ہوگا لہذا قیاس کی فرغانہ ہونا اصول ثلاثہ کیلئے یہ اس کے اصل کامل

سے نکلا ہے بلکہ ابوجہ الاسود کے اعتبار سے ہے اور قیاس دینے والا اس کے اعتبار سے اصول فرائض کی طرح نہیں بلکہ اپنے اعتبار
 یعنی مطلق اصل کے اعتبار سے فرع ہے قیاس کو اب پر قیاس نہ کہ قیاس کی الذوق ہے **وهن الشانسی ان السبب**
المقرب المؤثر الخ دوسرے مثال کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قیاس کو سبب قریب پر قیاس کرنا یہ بھی قیاس کی قیاس سے انذار
 ہے آپ کے اعتراض کی بناء پر اس بات پر قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے اور سبب قریب غیر کیلئے اصل مطلق ہوتا ہے
 لہذا قیاس بھی اصل مطلق ہونا تو ہم عرض کرتے ہیں کہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہے بلکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو
 براہ راست اور بلا واسطہ مؤثر و مضطرب لاقرض و القوم اور سبب جدید ہوتا ہے جو باواسطہ مؤثر و مضطرب یعنی ان کا اثر و اطلاع
 سبب قریب میں ہوتا ہے بجز اس کے واسطے فرع میں ہوتا ہے سبب جدید براہ راست مؤثر و فی الواقع نہیں ہوتا لہذا وہ بھی
 بات ہے کہ سبب قریب مطلق سبب واسطہ میں دینی ہوگا یعنی اس کا اصل اور سبب وہ اولی ہوگا جسے سبب جدید کہیں گے
 ہونی بحث قیاس کے بارے میں ہے اور قیاس کا اصل مطلق ہونا سبب قریب ہوگا جب کہ پہلے اس کا سبب قریب ہونا ثابت ہو
 حالانکہ قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب ہے یہی نہیں بلکہ سبب قریب مؤثر ہوتا ہے فی القوم اور قیاس اپنے حکم میں مؤثر و مثبت
 نہیں ہوتا چنانچہ جائیکہ مؤثر قریب اور سبب قریب سے ملے تو صرف مظہر علم ہوتا ہے مؤثر اور مثبت اور حقیقت اصولی علاقہ میں
 قیاس نے صرف حکم دیا ہے لہذا قیاس اپنے حکم کیلئے سبب قریب نہیں ہو سکتا جب سبب قریب کی نہیں ہے تو اصل مطلق کیسے ہو سکے
کا (الفتح و عن الثالث لانا لا نفصل تیسرے اعتراض کی دو جواب دئے ہیں اول جواب وہ نہیں ہے کہ تم تسلیم نہیں
 کرتے کہ ہر قسم میں بعض اقسام ہوتی ہیں اور بعض اصناف بلکہ بہت طریقہ کی بناء پر میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ کہ میں نے
 اقسام برابر ہوتی ہیں **تکسیر الحی الی الی الزمان والقرن وغیرہا** کیونکہ یہاں حقیقیہ قیاسات متداول ہوتی ہیں لہذا ان کے قسم
 میں تفاوت نہیں ہوتا مثلاً **مسلم** ہے **والا فتکلیک فی المایات ولو مسلم** سے جواب تسلیم ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تمام
 قسم کے اقسام میں بعض اقسام ہوتی ہیں اور بعض اصناف ہوتی ہیں تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی طرف اشارہ اور حصر
 ضروری ہو کہ اصناف کو محدود کر کیا جائے بلکہ زیادہ سے زیادہ جائز ہوگا کہ نہ کہ وہ ان کے برقرار ہونے میں اصولی اختلاف میں آیا
 کرنا چاہیے اور اگر کسی تفسیر میں ایسا نہیں کیا ہے اور وہ ان کے جائز نہیں ہوا نکال۔ **وهن المایات لانه ان اریتم** یہ تھے احوال کا
 جواب دئے ہیں آپ نے کہا کہ تفسیر قسم میں انصاف الی انصاف سبب اس کی ہے سبب حکم کی تقریر ہو جائے فی الزمان اور یہ
 تقریر قیاس سے ہی ہو سکتی ہے لہذا قیاس اصل کامل ہے ہم پوچھتے ہیں کہ تقریر سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد تقریری
 الواقعہ یعنی نفس الامر ہے کہ قیاس ہی نفس الامر اور واقعہ میں ختم کیا جاتا ہے فی الواقعہ قسم اور حلام کو تسلیم نہیں
 کرتے یہ تفسیر ظہر تقریر کے بغیر ممکن ہے بلکہ جو سبب تفسیر قسم میں انصاف الی انصاف سبب تقریر تقریر نفس الامر سے ہو کہ

سے مصنف اپنی عبارت کی وضاحت کر رہے ہیں کہ قرطب میں جو غلغلا قاعدہ مذکور ہے اس سے فقہاء کلیہ مراد ہیں جو فرقہ تک
پہنچاتے ہیں اور ان کا فرقہ تک پہنچنا قریب تر ہوتا ہے جسے تو اصل قرطب کہا جاتا ہے مخدہ یہ ہے کہ وہ فقہاء کلیہ فرقہ تک براہ
راست الفتح کی واسطہ کے پہنچتے ہیں بلکہ لفظا قلنا سے مصنف تو اصل قرطب کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ قیاس ہے لفظی کا لفظی
ہے تاکہ دوسرے علوم جو سہادی کا موجب رکھتے ہیں مثلاً طبہ عربیہ (عرب) لغو لغت علم المعانی (دلیبان و لغت) و ادب و علم عام
قرطب سے خارج ہو جائیں اگرچہ ان کے ذریعے بھی تو اصل اہل لغت داتا ہے لیکن تو اصل قرطب (یعنی ۱۱۱۱ھ) نہیں ہوتا
بلکہ بالواسطہ ہے۔ و قولنا علی وجہ التحقيق سے قید مالی علی ہوا تحقیق کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس سے
علم الخلاف (الجدلی و خارج کرنا مقصود ہے اگرچہ علم الخلاف میں ایسے فقہاء کا یہ مذکور ہوتے ہیں جو اصل اہل مسائل و
مذہب ہیں جو اصل قرطب بھی کرتے ہوتا ہے لیکن علی ہوا تحقیق نہیں ہوتا اور ذی مقصود بالذات ہوتا ہے بلکہ اس سے مقصود تفہیم کے
دلائل کی ترتیب بدل کر انہی کے ذریعہ تفہیم پر الزام قائم کیا جاتا ہے "تو فرض اور مقصود اسی ہی احرام ہوتا ہے اگر فرقہ کا ثبوت
ہوگا تو ثبوت ہوگا اور اس قسم کے قواعد و مسائل اور کتاب فقہ میں مذکور ہیں تاکہ ان پر مسائل اختلافی بنائے ہو سکے و نسعی
بالقبضایا الکلیۃ الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی قرطبہ میں تو وہ فقہاء کے لفظ سے فقہاء ظاہر مراد لیے گئے تھے جن
فقہاء کلیہ سے ہر قسم کے فقہاء تکمیر اور نہیں بلکہ وہ فقہاء مراد ہیں جن سے فقہ کے مسائل پر دلیل قائم کی جائے کی بصورت فہم
اس دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ معنی گیری واقع ہوں جس کی فقہاء جو دلیل کا کہہ رہے ہیں اس کے جائزہ کا
تاہم اصول فقہ سے یہ اصول فقہ میں نامی کو ذکر کیا گیا ہے۔ اہی اننا البتہ لالت علی التواعد السو صلی الی
مسائل الفقہ الخ سے اسی کی طرح تفریع کر رہے ہیں کہ جب فقہ کے کسی حکم پر دلیل کی صورت سے استدلال کیا جائے گا تو دلیل
اور اس میں جو وجہ تھی ہوں گے یا تو ۱۔ قیاس (قرنی کی صورت میں ہوں گے یا ۲۔ استثنائی کی صورت میں اگر وہ وجہ قیاس
قرنی کی صورت میں ہیں تو ان دو قسموں میں سے جو کبھی ہوگا وہاں فقہاء کلیہ میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوتے ہیں
مثلاً عند العلم بابت دعویٰ ہے اس کی دلیل عقل اول کی صورت میں بطور قیاس یوں پیش کریں گے کہ یہ حکم بدل علی ثبوت القیاس
(معنوی) بدل حکم بدل علی ثبوت القیاس بابت (کبریٰ) یہ کبریٰ معنوی کی دلیل ہے اور یہی کبریٰ وہ تخیہ یکدہ ہے جو اصول فقہ
میں مذکور ہوتا ہے اور اسی کا ۲۴م اصول فقہ ہے اور اگر استدلال قیاس استثنائی (امارات کلیہ) کی صورت میں ہو معنی میں و جو
لزم سے وجود لازم ثابت کیا جاتا ہے تو پھر یہ لازم کیسے (امارات کلیہ مقدم اور دلی کے آجس کے لازم کو کہا جاتا ہے) ان فقہاء
میں سے ہوگا جو اصول فقہ میں ذکر ہوئے ہیں جیسے یوں کہا جائے گا عند العلم بابت دعویٰ ہے اس کی دلیل لازم کی صورت
میں یوں پیش کریں گے لائن لائن اول القیاس علی ثبوت عند العلم بکن لازم حکم یہ کس القیاس دال علی ثبوت عند العلم بکن عند

﴿شرح تلویح﴾

قولہ بعد ما بقدر ان اصول الفقہ فرضی عصر میں، اندازاً، تفرقی یہ ہے کہ نہ شیعہ مکاتب میں یہ بات کہہ رہی ہے کہ اصول فقہانیت میں تصور کا مقبہ ہے تو عقلی طریقہ غلطی ہے۔ مگر یہ اصول فقہانیت کا ہم اصول فقہ میں ملکہ کی اضافت اسوۃ اللہ کی طرف کرتا ہے اور اسے نہیں ہے گو عبارت میں ہوتی ہے علمہ یہ تو عمر فاروق کے ہے صرف اصول فقہ عوام کتب کا کافی غلطی اور مصنف کی طرف سے اعتقاد پرستی کر رہے ہیں کہ یہاں اللہ کی کی حاجت تو نہیں تھی لیکن صرف بیان اور زیادہ وہ دقت کیسے ممکن کی اضافت الی اصول فقہ کر رہی تھی ہے جسے عمر فاروق کی تھی؟ دلی اضافت الی اور ایک واضح نتیجہ ہے اور دارالکتاب بھی ایک ثمر ہے، القاعدہ کے حکم کی فرضی تخریف سے اور القاعدہ قاعدہ کی تخریف سے غدارانہ قاعدہ کی تخریف کر رہے ہیں کہ قاعدہ اور غم علی ہے ہمارے نتیجہ کر رہے ہیں پر مشفق اور مسالفت سے نہ کہ جوت ضرورت اس حکم کی ہے از نیات کے احکام کی معرفت حاصل کی جائے مثلاً حکم محمد علیہ الطہارۃ ہے اس کے نزدیک قاعدہ ہے اس کے نزدیک ہے جتنی احکام کمال کا نہایت حاصل کیا جاسکتا ہے معلوم ہیں کہ جانتے قاعدہ العلم بطوابع العربیہ الخ اس کے حکم علیہ الطہارۃ سے تخریف نہ لے گا، هذا الحكم ثابت والتوصل القریب مستفاد من القواعد فرضی جواب دہ اولی امور یہ بات ہے کہ یہ تفسیر سے توصل قریب مراد کیا ہے اس پر آپ کے یہی کیا نہیں ہے۔ جواب: اشارت جو اجماع سے رہے ہیں کہ کتاب سے پاس اور مجلس میں (۱) انھوں نے جو میں باد سید۔ جو میں سید کی دو تفسیریں ہیں سب قریب مراد ہیں جو میں سب قریب مراد ہیں یہ وہی قیادہ الی اعانہ ان کتاب ہے ہذا تو اصل قریب مراد (۲) کا (۳) یہی تفسیر ہے کہ یہاں تو اصل مشوبہ اضافت الی عقیدہ ہے اور براہ راست لفظ توصل قریب مراد کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ توصل بعد متاخر تک داخل نہیں ہوتا بلکہ پہلے توصل ہی واسطہ ہوتا ہے پھر واسطہ سے توصل ان فقہ سے آئے ہیں اور ایلیوں کے تحت یہاں توصل سے توصل قریب مراد کیا گیا۔ فیخرج العلم بطوابع العربیہ الخ اس عبارت میں ماہرین کچھ تفصیل کے ساتھ توصل قریب کا قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ اس لفظ سے علم بطوابع العربیہ اور علم کلام غرضاً ہو سکتے کیونکہ یہ مباحثی اصول فقہ کے ہیں اور ان کے ساتھ توصل الی اللہ توصل قریب نہیں ہے بلکہ ان کے واسطہ سے توصل الی اللہ (توصل لایہ) ہوتا ہے پھر واسطہ سے توصل الی اللہ ہوتا ہے مثلاً ہر عصر سے اور الفاظ کی زیادہ سے زیادہ اسے وسیعہ وغیرہ پر اشارت ہوتی ہے جس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے کہ کوئی کوئی دولت ہے طاعتی ہے یا تقویٰ یا الخیر یا الخیر اس واسطہ سے کتاب وسیعہ اور احکام کے اختلافات قدرت حاصل ہوتی ہے تو علم عربیت سے توصل ہوا ہے لفظ کے معنات کی کیفیت کی معرفت کی طرف ہم اس کے بعد توصل ہوا ہے الی استنباط لفظ تو در بیان میں واسطہ کیا اس نے جس کو توصل بعد کیا جس نے اس کی خارج قاعدہ کا ہے تو اولی کتاب وسیعہ کا

الخلافاً کے ذریعہ سے تو اصل الی الفقه ہو اصل قریب نہیں ہوتا بلکہ قواعد علم الجہل حکم مستحب کی کما فکت تک یا حکم مستحب کی
 ماحلت تک پہنچاتے ہیں خواہ وہ حکم مستحب من الفقه ہو یا من غیر مستحب ہو تو علم الخلاف کی نسبت فقہاء غیر فقہ کی طرف پرہیز
 فہ الفقه کے ساتھ قاضی نہ ہو افسان العجلی سے یہ بات بیان کی کہ جہلی (منظر) یا کجیب (کا نوہ) وایچ حکم منی (دعنا)
 سے حکم مستحب مراد ہے (کی مخالفت کرے گا یا اور معترض ہو گا تو وہ حکم منی (حکم مستحب) کی مخالفت کرے گا) اس کو ہم
 کرنے کی کوشش کرے گا لہذا علم منظر اور اصل بھالی الفقه سے ہی خارج ہے اس کو فی جہ التحقیق سے خارج کرنا افران
 الحرج اور تحصیل حاصل کجا جب: الا ان الفقہاء سے جواب دے رہے ہیں کہ علم الخلاف میں کفر مسائل فقہ کو ذکر کیا
 ہے اور اس کو قواعد کو مسائل فقہ پر مشتمل کیا گیا ہے اور بہت سے نکات خلافی کی بنیاد انہی مسائل فقہ پر ہی رکھی گئی ہے تو باعتبار
 خارج تو ہم یہ یہاں تھا کہ علم الخلاف ہو اصل الی مسکن الفقه ہے کو یہ خارجاً علم الخلاف تو اصل قریب میں داخل تھا اسی تو ہم
 کے پیش نظر مصنف نے وہاں فرمایا کے ساتھ ہی جہ تحقیق کی قید کا اضافہ کر کے علم الخلاف کو خارج کر کے بقولہ یعنی
 بالاعتناء یا اعلم ان المركب للتمام غرض شلح توضیح میں ہے: ضمن میں فقہ کا خلاصہ ذکر تھا اس کی تخریج کرتے
 ہوئے فرماتے ہیں کہ مرکب تمام جو محتمل صدق و کذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات و حیثیات کے لحاظ سے تفریقات
 نام ہیں اگر مرکب تمام کو بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مشتمل علی اقسام ہے تو اس کو (۱) فقہیہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا
 جائے کہ اصل صدق و کذب کا احوال ہے تو اسے (۲) خبریہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ وہ مفید حکم ہے تو
 اسے (۳) اخلاقیہ کہا جاتا ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تمام جزا و دلیل بناتا ہے تو اسے (۴) مقدماتیہ کہا جاتا ہے اور
 بایں حیثیت دیکھا جائے کہ مرکب تمام کو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے تو اسے (۵) مطلوبہ کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس کو
 دلیل سے حاصل کیا جاتا ہے تو اسے (۶) نتیجہ کہا جاتا ہے اور بایں حیثیت کہ اس مرکب تمام کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے
 اور علیہ علم میں واقع ہوتا ہے تو اسے (۷) مسئلہ کہا جاتا ہے تو ذات ایک ہے (مرکب تمام) لیکن اعتبارات کے اختلاف کی وجہ
 سے عبارات (تفریقات) اور نام مختلف ہیں اور حکم علیہ فقہ میں ایک حکم ہے (۱) ایک حکم ہے کہ وہ امور علیہ امور اور امور
 محمول کہا جاتا ہے و موضوع المسلوبہ کی اصطلاح بھی نتیجہ کے موضوع کو امر اور محمول کو اکبر کہا جاتا ہے والدلیل مخالف لافعال
 اور دلیل لافعال و متحدہ متضمن سے متلاف و مرکب ہوتی ہے ان دو قسموں میں سے ایک میں امر موجود ہو گا اور دوسرے میں
 اکبر متضمن میں امر موجود ہے اسے صغریٰ اور متضمن میں اکبر موجود ہے اسے اکبریٰ کہا جاتا ہے اور ان دونوں قسموں میں ایک چیز
 تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس چیز کو کہہ اور کہا جاتا ہے دو قسموں کو ملانے سے جو صحت حاصل ہوتی ہے اس کو اصل کہنے
 ہیں اور کہہ اور اس کے اعتبار سے چار شکلیں بنتی ہیں ان کو احوال اکبر کہا جاتا ہے والا اسطہ اصلاً سے شارح انہیں احوال

۱۔ جو کہ بیان کر رہے ہیں (۱) اگرچہ اوسط مغربی میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے تو اسے شکل اول کہا جاتا ہے (۲) اگر برعکس ہو یعنی مغربی میں موضوع اور کبریٰ میں محمول، نیز شکل رانی کہلاتی ہے (۳) چہ اوسط دونوں میں محمول، و قد وہ شکل ثانی ہے (۴) اگرچہ اوسط دونوں میں موضوع ہے تو اسے شکل ثالث کہا جاتا ہے مثلاً اذا قلنا ان الله لا اله الا الله من غير ان يكون له شريك في العبادات کو سمجھنا چاہتے ہیں مثال یہ ہے انکے واجب، دعویٰ۔ لاندما مورا انکار (مغربی) وکل ما مورا انکار (مغربی) واجب (کبریٰ) اس مثال میں انکے واجب نتیجہ اور مطلوب ہے اس کی دلیل کے: مقدمہ میں دلیل لان وکل ما مورا انکار اور وہ کل ما مورا انکار واجب اب مطلوب کا موضوع انکے ہے اسے اوسط کہا جائے گا اس کا محمول واجب ہے اس کا کبر کہیں کے اوسط (انکے) دلیل کے پہلے مقدمہ میں مذکور ہے لہذا اسے مغربی کہا جائے گا اور کبر واجب دوسرے مقدمہ میں مذکور ہے اس کا کبریٰ کہا جائے گا اور دونوں مقدموں میں امور انکار کر رہے ہیں کو چہ اوسط کہا جائے گا پھر یہ چہ اوسط مغربی میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہو رہی ہے اس کو شکل اول کہا جائے گا خالق و مبدی جو اصل بھلائی اللہ ہی القضا یا قضی کی تحقیق، اصطلاحات بیان کرنے کے بعد شارع فقہ از فی اب اصل مقصود یعنی اصول فقہ کی تعریف کے متعلق اظہار خیال کر رہے ہیں کہ قواعد جو اصول فقہ کی تعریف میں مذکور ہیں اس سے وہ تقاضا کلیہ مراد ہیں جو شکل اول کا کبریٰ بنتے ہیں، جب مسائل فقہ پر شکل اول کے زیر بحث استعمال کیا جائے گا تو مغربی مسئلہ الحصول ہوگا اور کبریٰ وہ قضیہ کلیہ ہوگا جو اصول فقہ میں تیار ہوتا ہے، اور اس میں مقصود مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ مثال میں کل ما مورا انکار واجب کبریٰ رہے اور یہی اصول فقہ کے تقاضا میں سے ہے وضم القاعدۃ الکلیۃ مقصد یہ ہے کہ مغربی مسئلہ الحصول کے ساتھ اس قاعدہ کلیہ کو جو اصول فقہ میں تیار ہوا ہے لانا چاہے کہ ہمارا مطلوب فقہی حاصل ہو جائے اس القاعدۃ الی الفصل ہی کو تو اصل الی القاعدۃ کہا جاتا ہے تو اصل الی القاعدۃ الی القاعدہ کلیہ اور قضیہ کلیہ کے ماننے سے حاصل ہوا ہے لیکن قاعدۃ الکلیۃ مقصد یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ کی تحصیل کوئی آسان کام نہیں ہے بلکہ اس کی تحصیل اول اور احکام کے احوال کی بحث کرنے پر اور اس کی شرائط اور قیود کے بیان کرنے پر موقوف ہے چہ اس قاعدہ کلیہ میں مستتر ہیں لہذا اس قاعدہ کلیہ اصول فقہ کے مطالب اور مباحث میں سے ہے اسی طرح جو مباحث اس کے ساتھ متعلق ہیں شرائط قیودات و لیرود و بھی: اصول فقہ کے مباحث میں سے ہوں گے پھر یہ سب کے سب علم القاعدہ الکلیہ کے تحت داخل ہو گئے اور اس کی تخریج مصنف نے اتنی کر دی ہے کہ اس پر حریص و متناہض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فانما لم یجوز توافقه من کوئی قسم ثابت نہ ہوگا اگر وہ دلیل مثبت میں سے ہے اور نہ ہی اس سے خبر واحد ہے تو اس کیلئے شرط ہے کہ اس کا ردائی معروض بالردیہ ہو اگر وہ دلیل جہاں ہے قزوین مثبت لفظ ہوگی جب تمام اہل اصحاب کا اتفاق ہو اور دلیل قیاس ہے تو اس کی شرط مقدمہ میں بھی بیان کی جا چکی ہے، پھر حال دلیل جب مثبت لفظ ہوگی جب اس میں یہ تمام شرائط پائی جائیں فالتخصیص الذکورۃ سواء جعلناھا شرائطاً بیان کرنے کے بعد علامہ نے بیجا بیان ہے کہ تفسیر کا یہ ذکر وہ خواہ وہ قیاس الترادفی کی کمی ہو یا قیاس الاستثنائی کا ملازم رکھے اس کا کلیہ ہوتا ہے محض ہوگا جب وہ ان شرائط اور قیودات پر مشتمل ہو اس کے نصیب وہ تفسیر کا کلیہ حقیر نہ ثابت نہیں ہو سکتا لہذا اس طرح یہ نو تفسیر کا یہ اصول فقہ کے مباحث میں سے ہے اور اس کے متعلق اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اسی طرح اس کی شرائط قیودات اور جمیع مباحث جو اس تفسیر کا کلیہ کے متعلق ہیں وہ بھی اصول فقہ کے مباحث و مسائل میں سے ہیں لہذا ان شرائط و قیودات کی بحث بھی اصول فقہ میں ہوگی۔ و قولنا یتوصل بہا الیہ الظاہران البخ و معادہ کی تشریح کرنے کے بعد جو اصل بھی کی تحقیق بیان کر رہے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کی تعریف میں جو توصل کا غلط ہے اس کا توصل کون ہے اس میں دو احتمال ہیں (۱) توصل سے فقط مجتہد مراد ہے کیونکہ اصول فقہ میں اس کو ائمہ و فقہا کا کلیہ سے بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد ہی فقہ تک پہنچ سکتا ہے تو توصل انی الفقہ صرف مجتہد ہوتا ہے کیونکہ فقہ میراث ہے احکام کو ائمہ سے معلوم کرنا اور ائمہ سے اولاد مراد ہیں اور اولاد بعد سے احکام کا علم حاصل کرنا صرف مجتہد کا کام ہے نہ کہ مقلد کا کیونکہ مقلد کا علم بالاحکام تو قول مجتہد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اولاد مراد ہے (۲) ہاں پر تنقید اور مستحکم کی مباحث اصول فقہ میں بہرہ کی کتب میں درج نہیں ہیں (۳) لا یبعد ان یقال سے (دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں کہ یہ بھی کوئی بحدہ نہیں ہے کہ توصل کو عام کہا جائے اس سے مجتہد اور مقلد دونوں مراد ہوں اس صورت میں اصل فقہ کی تعریف میں دو تہدیلیں گرنہ ہوں گی ایک تہدیلی یہ کہ جانے کی کہ اولاد سے فقط ائمہ اور بعد مراد نہیں ہوں۔ حق بلکہ تعمیر ہوگی خواہ علم بالاحکام اولاد مراد سے حاصل ہو یا ان کے علاوہ کسی اور دلیل سے حاصل ہو تو یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہوں اب مجتہد کو تو قسم بالاحکام اور مراد سے حاصل ہوگا لیکن مقلد کو علم بالاحکام اولاد مراد سے حاصل نہیں ہوگا بلکہ اس کا علم دوسری دلیل سے حاصل ہوگا اور دوسری دلیل سے قول مجتہد اس سے وہ علم بالاحکام حاصل کرے گا مقلد وہ یوں قسم ثابت کرے گا کہ انھم واقع معنی لان قد اوتی الیہ الی الی عنینہ وکل ما اوتی الیہ الی عنینہ وھو واقع معنی اب تفسیر ثانیکل ما اوتی الیہ الی الی عنینہ رسول فقہ میں سے ہے اسی جہ پر بعض علماء نے اصول فقہ کی کتب میں مباحث تعلیم اور استفادہ کو ذکر کیا ہے علیٰ ہذا سے دوسری تہدیلی کا ذکر ہے کہ اس احتمال کے مطابق تعریف میں فقہ سے پہلے فقہ مسائل کا اضافہ کرنا چاہیگا تعریف اس طرح ہوگی توصل بجمہاں مسائل الفقہ کیونکہ جب یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہے تو تہدیلی کا ذکر ہے

اس نے کہ اگر عقل برائی اندھ بن جائے تو قوس ہر خاص ہو جائے گا جیسے کہ ہاتھ کیونکہ نہ کہنے میں طرہ اختلاف نہیں اور
 اور جو کہ یہ جیسے کہ ساتھ ہے ایسے مسائل کا غلط زیادہ کر دیا جائے گا اور قوس اہل مسائل خط ہر سے بہتر عقلمندوں کو
 شامل ہے **وقوله علی وجه التحقيق** اس سے شہکار ان مقصود ہے شہید ہوتا ہے کہ اگر چاہے اس نے قوس میں
 قیام کر کے عقلمندوں میں داخل کر لیا ہے لیکن (علی وجه التحقيق) سے میرا عقلمند بن جانے کا کیونکہ اس کا قوس اہل مسائل
 اللہ علی وجہ تحقیق نہیں بلکہ علی وجہ اعتقاد ہوتا ہے تحقیق و تقلید میں تاہم ہے معصوم نے اس شہکار ان کی کہ یہ جو عقلمند کے معانی
 نہیں ہے نہ کہ عقلمند کا قوس میں علی وجہ تحقیق ہوتا ہے البتہ وہ اس کی تحقیق میں فرق ہوگا جیسے کہ قوس میں علی وجہ تحقیق نہ ہوگا کہ
 اس کو اور اس کے برعکس قوس اہل اللہ ہوگا اور عقلمند کا قوس میں علی وجہ تحقیق یہ ہوگا کہ اس کا قول جیسے کہ ساتھ قوس ہوگا اور وہ
 اس کے قول کی حقیقت کا اعتقاد رکھے جو **هذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى دليل معتبر** فرماتے ہیں کہ
 ہم نے ماقبل میں جو کچھ فقہ کیے گئے تھے ان کے بارے میں ہمارے اس کے دلیل شرعی جیسے کہ یہاں بیان کیا ہے وہ
 ماری تفصیل بالنظر ان دلیلیں جیسا کہ (دلیل میں اس خاص شرط ہوئی انظار میں ہوئی وغیرہ) اب ہم ان مباحث شرعیہ
 وغیرہ ذکر کر رہے ہیں جو فقہ کیے گئے ہیں جیسے ضروری ہے باعتبار ضرورت (ای بالنظر ان انعم الله الیہ لادریہ حق کما جرت
 دین ان کے کارورس سے علم ثابت ہو سکے گا جب انوار حکم کا علم اور انوار حکم سے مراد جو بے غرضت و غیرہ دین اس
 بات کا علم بھی ضروری ہے کہ حکم کی انوار میں سے کوئی نوع دلیل کے انوار میں سے نہ ہو جائے نہ ثابت ہے کیونکہ ہر حکم ہر
 دین سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کا دلیل کے انوار میں سے کسی نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور حکم اس نوع سے ثابت نہایت
 تاہم عقلمند جو بے شک و دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ دلیل کی خاص نوع و دلیل قطعی سے ثابت ہوگا اسی طرح وہ حکم جو
 عقوبت سے متعلق ہے ہر دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوگا اور جیسے معصوم نے مسئلہ بیان کی ہے کہ
 یہ جیسا کہ حکم کیلئے طے ہے یہ حکم کی قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ قیاس سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح فقہ کیلئے طے ہونے
 کیلئے یہ مباحث کا حکم بھی ضروری ہے اور حکم کے ساتھ متعلق ہیں جو حکم سے مراد عقلی حکف ہے عقلمند کے عقل کی انوار
 معلوم ہوں مباحث عقوبت و غیرہ کیونکہ حکف کے عقل کے اختلاف سے حکم فقہ ہر جیسے عقلمند کے عقلمند کا عقل
 عقوبت میں سے ہے (حدود و قصاص) تو وہ قیاس اور دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہوگا اسی طرح فقہ کے حکم ہونے کیلئے ان
 مباحث کا حکم بھی ضروری ہے جو قوس ہدایہ کے ساتھ متعلق ہیں جو حکم سے مراد وہ عقلمند ہے عقلمند کی معرفت اور حکم عقل
 میں اہلیت ہے بالحق ہے یا جیسا کہ طرہ ان قیاس کی معرفت اہلیت اہل قیاس ہے نہ جیسا کہ جن کی ہے نہ حکم ثابت نہیں ہوتا
 کہ یہ قوس ہدایہ میں ہے کہ اس کی ان مباحث کی معرفت اس لیے ضروری ہے کہ اگر حکف کے اختلاف سے جیسا کہ حکف ہو

ابتدائ میں ہے اور یہ مادی مباحث ہی قیہ یا قیہ میں رہی ہیں اور تو کس قریب کا تھی۔ فقہ نے کہ یہ قیہ کیا ہی مباحث
اور ان کا انکار کرنے پر یہ مسئلہ فریقہ ہو گا، لہذا علم ان جمیع مسائل الاصول راجعة الخ مختلف
فرماتے ہیں، مگر گذشتہ تئیر سے قانونی مصمم ہرگز کہ مسائل فقہ نے اپنے مسائل میں دو سب ہی قیہ کا یہ کہی کہ لغز در
اس کے ساتھ تعلق میں اور وہ غیہ کیا قیہ کیس اقترا کی کا کوئی نہ دیتے کل فقہاء اہل میں اور اقلیاس لے، یہ قیہ کیا اس مستثنی
کا۔ اگر کہ جو پیش لہ اور اقلیاس لے غیہ کا اہل غیہ کا اہلیت و ان کا نظم لے تو اس سے یہ بھی طاعت و ان کا اصول فقہ میں والہ
شرعیہ کیا اور ان کا ہو گا۔ بحث ہوتی ہے اہل۔ بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اس وقت تک کہ وہی میں اور ان کا سے
بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ وہ جو بحث میں والہ ہیں۔ بعض احوال مباحثہ اہل لہ والہ۔ میں اور بعض مباحثہ واقع
اہل ان کا کام ہیں۔ جن بعض مباحثہ کا تعلق والہ سے ہے اور بعض کا تعلق مباحثہ واقع اور اہل والہ والہ والہ کی ہیں ان کی اور میں
بحث کی جاتی ہے اور جو بحث واقع والہ والہ کام والہ کی ہیں ان کی ان کا کام بحث میں ہوتی ہے۔ فصوصرع هذا
العلم۔ مباحثہ فرماتے ہیں کہ گذشتہ تئیر سے بحث ہو گیا۔ ہم سوال فرماتے ہیں اور تئیر یہ کہ ان کا کام ہیں والہ اس علم میں
والہ غریب کے اور بعض واقع سے بحث کی جاتی ہے اور والہ اور کے اور بعض واقع بات فقہ (علم و اہل والہ) اس کی طر
ان کا کام کے اور بعض واقع سے بحث کی جاتی ہے۔ والہ نے اور بعض اہل ان کا کام ہے کہ ان کا ہے تو ان کا اثبات اور ثبوت کی
مباحثہ سے اور اور ان کا کام سے بحث کی جاتی ہے۔ ہذا اور ہم کا مباحثہ میں والہ والہ اور

﴿شرح تلويح﴾

[illegible]

اس فی کا بھی موضوع ہے (۱۲) کبھی موضوع مسئلہ کے موضوع کی انواع میں سے کوئی نوع ہوگی جیسے امام غزالی کا موضوع بنفہ یعنی حیثیت کے ہے اثبات وجوب عرض ذاتی ہے یہ محمول ہے لام پر اور لام یہ کاتب اللہ کی انواع میں سے ایک نوع ہے (۱۳) کبھی موضوع مسئلہ بھی موضوع علم کے موضوع ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی ہوگا اور محمول بھی عرض ذاتی ہوگا مثلاً العام بنفہ القطعی بنفہ حیثیت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی ہے اعلم اللہ فی نفس من بعض کیلئے اور العام بھی نفس ذاتی ہے کتاب اللہ کیلئے (۱۴) کبھی موضوع مسئلہ عرض ذاتی کی انواع میں سے کوئی نوع ذاتیہ ہوگی جیسے اعلم اللہ فی نفس من بعض بنفہ الطین بنفہ حیثیت کے معنی میں ہو کر عرض ذاتی ہے اعلم اللہ فی نفس من بعض کیلئے اور العام اللہ فی نفس من بعض (عام مخصوص من بعض) موضوع کے موضوع ذاتی (مطلق عام) کی ایک نوع ہے کیونکہ عام کی وہ قسمیں ہیں مخصوص من بعض اور غیر مخصوص من بعض خلاصہ یہ کہ موضوع ذاتیہ مسائل کے کمالات میں سے اور موضوعات کی چار صورتیں ہیں۔ ۱۔ وجميع مباحث اصول الفقه خارج عن ذاتی فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کے تمام مباحث عرض ذاتیہ کو ثابت کرنے کیلئے ہیں اولہ کیلئے ہر احکام کیلئے اور کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہیں احکام کیلئے اور احکام کہتے اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہیں اولہ ہیں بایں معنی کہ اس فی کے جتنے مسائل ہیں ان سب کے کمالات اثبات ہوں گے و ثبوت ہوں گے یا وہ غیر ہوگی جو ثابت اور ثبوت میں کوئی عرض ہوگا لہذا اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہو گئے اولہ بایں حیثیت کہ وہ ثبوت احکام ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ وہ ثابت ہیں۔ فان قلت فما بالہم عرض ایہ اشکال کا جواب دینا مقصود ہے انکال ہے کہ نہ تو کل چار قسم ہیں آداب مذاہب اربعہ قیاس اصولی حضرات ابن چار قسم سے اجماع اور قیاس کو اپنی اصول فقہ میں داخل کر کے ان کے ثبوت احکام ہونے کو ثابت کرتے ہیں اور اصول فقہ کے مسائل میں سے یہ کہہ کر تے ہیں لیکن قرآن اور حدیث کے ثبوت احکام ہونے کو اصول فقہ میں درج کر کے ثابت کرنا چاہئے تھا یا بھر کی کو بھی ذکر نہ کیا جائے یا نہ ضروریہ اشکال بھی لازم آئے گا کہ اجماع اور قیاس اولہ اور بعد میں سے ہیں جو کہ اس فی کا موضوع ہیں اور مخاطب یہ ہے موضوع کی ذات سے اس علم میں بحث نہیں کی جا سکتی تو اصولی حضرات اجماع اور قیاس کے اثبات احکام سے بحث کیوں کرتے ہیں یہ تو مخاطب مسلمان کے خلاف ہے جو بشارت مختارانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ فرق اس لیے ہو گیا کہ اصولی حضرات اپنی کتب میں ان مسائل سے بحث کرتے ہیں جو کسی اور نظر کی ہیں اور جو مسائل پر بھیہ میں ان سے اصولی حضرات بحث نہیں کرتے کیونکہ ان کو اولہ سے ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے چونکہ کتاب فقہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کو حجت اور ثبوت للعلم ہونا ضروریہ بھی ہے تھا جو بشارت میں ان علماء اور جوہر مقرر (ثبوت) اپنی علم احکام ہونے کے اس لیے ان کو ثبوت کرنے کی ضرورت نہیں تھی لیکن اجماع اور قیاس کا

بحث اولیٰ فقہ ہونا ظہری اور کسی خاص پر دلیل کی ضرورت تھی اس بنا پر اصوری فقہاء نے اس کو اصول فقہ کا مسئلہ بنا کر اس سے بحث کرتے ہیں جس طرح کہ کتاب اللہ سے قراءۃ شلا و در سنت سے خبر و احادیث سے حکم ہونا ظہری ہے اس کا مثبت للعلم انصاف فقہ میں ثابت کیا جا چکا ہے اس مقام پر دونوں میں فرق ہو گیا ہے اس سے دوسرے اشکال کا جواب بھی مل گیا۔ یا کہ ان کی ذات سے بحث آئیے بخود کی اور باضر ضروری کی وجہ سے یہ ہے کیونکہ جب تک معرفت ذات حاصل نہ ہو معرفت مآلات ناممکن ہے۔

متن توضیح ﴿﴾

قرله فیبحث عن احوال الادلۃ المذكورۃ وما يتعلق بها معنی اپنی عبارت کی وضاحت کرنے کو فرماتے ہیں کہ بحث میں ذرا تفریح ہے جس کا تعلق اصول فقہ کی تشریف دہ کے ساتھ ہے جو سابقہ مضمون سے ملتا ہے یہ ایسا مقررہ امر ہے جسے مقدمہ یہ ہوگا کہ جب اصول فقہ کی تشریف مرحوم بقوہ فرماتے ہیں اور قواعد سے مراد وہ فقہیہا لہ ہیں جو مسائل فقہ الکاملاً فقہ پر مشتمل ہیں تو اس سے عدیت ہوا کہ اصول فقہ میں اصول اور احکام کے احوال سے اور ان کے اختلافات بحث کی جاتی ہے پھر یہ وضاحت فرمائی کہ اسوال اول سے مراد ان کے عوارض ذاتیہ ہیں جو تعلق ہی کی ترکیب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دلائل فقہیہ جو تعلق ہما کا عطف اول پر ہے اور ہی غیر ذاتی ائی انا۔ جو تعلق ہی میں وہ احوال ہیں مصنف میں کو بیان کرتے ہیں (۱) اسحق بن عیسا سے دو دلائل ہیں جن کا اول دینہ مختلف ہے مثل مصنف اب اول انجمننا اور مقلد اول متفقہ وغیرہ مصنف یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں ایک قواعد کے احوال سے بحث ہوتی اور دوسری ان اول کے بارے میں جو ان کے ساتھ متعلق ہیں ان مختلف فیہ میں (۲) اسحق بن عیسا سے وہ انبیاء مراد ہیں جن کو اولہ ربوبہ کے مثبت احکام سے ہیں کیونکہ انجمننا ہے مثلاً بحث عن الاستعداد معصومہ سے مراد وہی مذکورہ ایسی عمل غیر انقطاع غیر ایک نیست خارج مراد ہی میں ملین مشہور مخالف اور اس کی قسم انبیاء مراد ہیں یہ سب اولہ ربوبہ کے حقیقت میں ہیں معنی کہ ان کو ان سے مثبتہ مراد ہونے میں دلیل ہے۔ واعلم ان العوارض الذاتیہ للادلۃ علی ثلاثۃ اقسام الخ چنانکہ احوال سے عوارض ذاتیہ مراد تھے تو مصنف ان کی طرح تشریح فرماتے ہیں کہ عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) عوارض ذاتیہ جو ان میں کسی بحث سے سمجھا اور مقصود اصلی وہ ہے جس اور اس میں انہی عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے جو عوارض ذاتیہ سے اول وہ مثبت للعلم ہو جائے ثبات اور ایسا عارض ذاتی ہے مراد ان میں کہ بحث سمجھا جاتا ہے اور اس سے بحث کرنا ان کی مقصود اصلی ہے (۲) عوارض ذاتیہ جن سے بحث کرنا ان میں مقصود اصلی نہیں ہے لیکن ان سے بحث باہر نیست کی جاتی

بحث کی طرف راجع ہے جو نہ گذشتہ عبارت میں بحث سے مفروضہ مفہوم ہے نیزکہ مشتق الی علی القصد ہوتا ہے اور ماضیہ میں
 ما سے پہلے مضامین مختلف ہے یعنی عن احوال اہلبیت کیونکہ احوال ہی بحث سے منہا ہوتے ہیں اس طرح فرمایا کہ مطلق چلی ،
 ضمیر راجع الی علم ہے اور مطلق ہائیکم سے مراد انکسار اور حکومت علیہ ہیں۔ واعلم ان قولہ وینقہ بہ یحتمل
 امرین چنانکہ مطلق بہ میں دو احوال تھے مصنف ان کی تفریح کر رہے ہیں خاص یہ ہے متفق ہوئی ہے۔ سے اور یہاں لفظ
 سے (یعنی ہو سکتے ہیں) لفظی معنی بعد یہ معنی مجازی ہے اس معنی کے مطابق مقدم عبارت یہ ہوگا کہ اصول فقہ میں احکام کی
 بحث اور کے احکام سے بحث کرنے کے بعد ہوگی اور کی بحث پہلے ہوگی کیونکہ احکام ان پر مشغول ہیں اس معنی کے مطابق یہ
 بحث ہوگا کہ اصول فقہ کا موضوع اور یہ بھی ہیں اور احکام میں اول سے بحث پہلے ذکر کیے جائیں گے اور احکام سے بحث
 بعد میں کر کیے جائیں گے جس کے بعد یہ بحث ہے (۲) لفظی کا معنی تفریح یہ معنی ضیق ہے اس معنی کے مطابق مقدم عبارت یہ ہوگا
 کہ اصول فقہ کا موضوع فقط اول ہیں اور اصول فقہ میں اول کے لوازمات اور احوال سے ہی اصالت بحث کی جاتی ہے اور احکام
 سے جو بحث کی جاتی ہے وہ بعد ہوتی ہے کیونکہ اصول فقہ سے مراد اول فقہ میں ہیں پھر ان اول میں مثبت لفظ ہونے کی حیثیت کا
 انہما کر لیا گیا لہذا اصل میں اصول فقہ انہی اولوں کو کہا جائے گا اور انہی سے بحث ہوگی جو مبادیات اشیائے من احکام و تعلقات
 احکام ہیں وہ اصول فقہ سے خارج ہیں یا نہیں معنی کہ ان پر اصول فقہ کا اطلاق نہیں ہوگا کیونکہ وہ اصول فقہ میں نہیں ہیں لہذا
 ان کو اصول فقہ کے مسائل کے خارج اور اتفاق نہ کرنا کرنا کیا اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ مطلق کا موضوع تصورات اور
 تصدیقات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ معمول الی تصور و استدلال ہیں تو مطلق میں دو چیز ایسی کی بحث ہوتی ہے ایک تصور اور
 تصدیق میں معمول اور دوسری تصور اور تصدیق میں معمول ایسی ہیں جن میں بحث تصور و معمول سے ہوتی ہے دوسری جمہور میں کا جو عامی
 تصور و تصدیق میں معمول کے احوال کی طرف ہے تو یہ مطلق کا موضوع ہے مبادیات تصور و تصدیق میں معمول کے مسائل اور تعلقات ہیں
 لہذا ان کی بحث جدا ہوتی ہے نہ کہ اصلہ اور نہ ہر صورت میں واضح ہیں مثلاً یہ بحث کو مبادیات حد اکثر قبول کرتی ہیں واصلہ یا نہی
 بحث ہے اسی طرح یہاں اصول فقہ میں بھی اول سے بحث اصلہ ہوگی اور احکام سے جو احکام معنی کے مطابق اصول فقہ کا
 موضوع فقط اول ہیں گے احکام موضوع سے خارج ہوں گے یہی وجہ ہے کہ بعض کتب اصول میں مبادیات احکام کو ذکر نہیں کیا
 گیا اور اس میں سے مبادیات سے خارج قرار دیا گیا لیکن مصنف فرماتے ہیں احوال اول بھیجے کہ مبادیات احکام بھی اس میں سے
 مبادیات میں داخل ہیں اور اول اور احکام دونوں کے لوازمات و اشیاء سے اصالت بحث ہوتی ہے اور ان دونوں کی ہی علم کا موضوع ہیں
 کیونکہ اصول فقہ سے مقصود معرفت فقہی ہے اور فقہ نام یہ احکام و اول سے جاننے کا اور احکام کو اس سے جاننا تو اصلہ و اصول
 فقہ کے مطابق ہوگا لہذا احکام بھی مبادیات اصول فقہ میں داخل ہو جائیں گے اور ان کا موضوع نہیں ہے کیونکہ اصول فقہ میں

مقدور کیا ہے کہ اول میں غور کر کے ان سے احکام کا اشتہاد کیا ہے تو قولہ وهو الحكم للفقہاء میں سے ایک
 اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کہا دلچسپ بہ الحدیث لما بعد ہذا اول واولہم کہ اول سے حکم
 ثابت ہوتا ہے ہم سوال کرتے ہیں کہ حکم سے کون سا معنی مراد ہے خطاب اللہ بامیت یا خطاب اگر آپ پہلا معنی مراد لیتے ہیں
 تو یہ باطل ہے کیونکہ حکم معنی خطاب لفظ قدیم ہے اور اس کے بارے میں یہ کہنا کہ اول سے ثابت ہے غلط ہے کیونکہ ثبوت مستلزم
 حدیث ہے اور ہم تو معنی قدیم مراد لے چکے ہیں جو پہلے سے ہی ثابت و موجود ہے لہذا یہ رائے نہیں ہو سکتی اور اگر آپ کہتے ہیں
 حکم نے مراد بامیت یا خطاب ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ بامیت سے مراد وجوب حرمت وغیرہ ہے تو مقصد یہ ہوگا کہ وجوب
 مذہب وغیرہ اول سے ثابت ہوتے ہیں حالانکہ یہ تمام اول سے ثابت نہیں ہوتے بعض اول سے ثابت ہوتے ہیں کتاب سنت
 اجماع ان تین سے تو وجوب وغیرہ کا ثبوت ہوتا ہے لیکن دلیل رخی قیاس سے حکم (وجوب مذہب وغیرہ) ثابت نہیں ہوتا بلکہ
 اس سے تو صرف حکم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ مذاہب سلسلہ گذر چکا ہے کہ قیاس ظاہر ہے ثبوت حکم نہیں ہے تو تمام اول کے بارے میں
 کہنا کہ ان سے حکم ثابت ہوتا ہے غلط ہے بلکہ بعض سے ثابت ہوتا ہے اور بعض سے ظاہر مصنف جواب دے رہے ہیں کہ
 یہاں دونوں اشکال صحیح ہیں اگر حکم معنی خطاب اللہ ہو یہ بھی صحیح ہے اشکال یہ تھا کہ قدیم ہے جب کہ ثبوت مستلزم حدیث ہے تو
 اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت سے مراد ثبوت حکم میں لفظ اول یا ثبوت ہوتا ہے یہ کہ ہمارے علم کے اعتبار سے حکم دلیل سے
 ثابت ہوگا کیونکہ ہمیں حکم کا علم دلیل سے ہی حاصل ہوا ہے اگرچہ ظہر لفظ مراد واقع میں دو حکم قدیم اور پہلے سے ہی ثابت ہے
 اور اگر حکم کا معنی بامیت یا خطاب ہو تو یہ بھی درست ہے اس پر اشکال یہ تھا کہ ثبوت حکم تمام اول سے نہیں ہوتا کیونکہ قیاس ثابت
 حکم نہیں ہے تو اس کا ہم جواب دیتے ہیں کہ ہم اثبات سے اثبات قطعی مراد نہیں لیں گے بلکہ اثبات سے ظاہر عن مراد ہوگا اور
 مشہور یہ ہوگا کہ اول سے حکم ثابت ہو جاتا ہے یعنی حکم کا لفظ ظہر حاصل ہو جاتا ہے پھر اگر اس کی نسبت کتاب سنت و اجماع کی
 طرف ہوتا اس سے ظہر عن مراد ہوگا اگر قیاس کی طرف ہوتا اس سے ظہر عن مراد ہوگا وان ضوقض فی ذالک اس سے
 مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے یہ کہا کہ اگر حکم کا معنی بامیت یا خطاب ہو تو اثبات
 سے ظہر عن مراد ہوگا تا کہ تمام اول کے تحقق یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ ان سے حکم کا ثبوت ہوتا ہے اس تاویلی سے آپ نے
 مذکورہ اشکال کو دفع کر دیا لیکن اس پر اور اشکال وارد ہو گیا کہ اس صورت میں جہاں انقیاد و الجواز لازم آئے گا کیونکہ ثبوت
 ایک لفظ ہے اس کا معنی ممکن ہے اثبات علم یقین اور مجازی ہے اثبات ظاہر عن آپ ایک ہی لفظ سے معنی ممکن اور مجازی معنی
 دونوں مراد سے رہے ہیں کیونکہ جب آپ نے نسبت کتاب سنت و اجماع کی طرف ہوگی تو اس کا معنی اثبات علم ہوگا جب قیاس
 کی طرف ہوگی تو ظہر عن مراد ہوگا تو ایک ہی لفظ سے معنی ممکن اور مجازی دونوں مراد لیے گئے ہیں اس کو قطع میں اہتیر و الجواز کا

جو ہے تو کہ باطل ہے نہ صحت ہے اب دیکھو یہ افکار لازم نہیں آتا تو کہ ہم صحیح نہیں سمجھتے۔ اچھا نہیں کر رہے ہیں نہ ہم
 ہم کار مراد رہے ہیں کوئی ہم اثبات سے اور اک مرد لیتے ہیں اب اس میں معنی جتنی اور بڑی دلیل شامل نہ
 یہ نہیں کہ اگر اور اک سے اور اک جو ہم دیکھیں تو یہ ثابت ہم کا حقیقی معنی ہو گا کہ اگر اور اک سے اور اک۔ عا مراد لیں تو
 اس میں معنی بڑی داخل ہوگی کیونکہ اور اک راسخ یعنی خود میں ہے ہذا ہم نے ایسا معنی ہر اولی جس میں حقیقی اور مجازی معنی
 وہاں داخل نہ کئے اس لیے یہ ہم پر نہ ہوگا نہ کوئی نہ جمع میں التیقہ و جاز فلاخوس۔

﴿شرح تلویح﴾

قلہ ان یذکر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة صنف من تقسم میں لغویات و معنی ذکر کے لیے پیدا
 معنی بعد و ان کا مقصد یہ تھا کہ اولیٰ و ثانی کے مباحث کے بعد ہر کسی اس پر شرط ضرورت نہ دینی اور لکھیں بیان کر رہے ہیں
 پہلی (۱) اولیٰ یہ ہے کہ اگر کوئی پر مقدمہ افقانی عامل ہے لہذا اس کو بحث میں بھی مقدمہ ہو چاہیے اور نہ (۲) یہ ہے کہ
 اصولی بحث میں مباحث و لوازم میں ہمیشہ علم کے اس سے مباحث اور پہلے اور مباحث ضرور ہو جائیں اور جاتے ہیں
 فقولہ کما ان موضوع المنطق الخ صنف سے معنی میں یہ کیا تھا کہ سوال بلند میں اصل بحث اور نہ ہوتی
 ہے اور اگر مباحث کے مباحث کا معنی اور غیبت افقانی ذکر کیے جاتے ہیں اس کی نظیر بیان فی معنی کہ منطق میں اصل بحث ہمیں نہ
 ہوتی ہے بلکہ باقی ہمیں الیہ سے بھی بحث ہوتی ہے شارع ای کی اضافت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع (۱)
 چیزیں ہیں تصورات اور تصدیقات یہ کہ منطق میں تصورات کے سوال سے بحث کی جاتی ہے مثلاً یہ بحث ہوتی ہے کہ یہ تصور
 حد ہے یا نہ حد یہ تصور قبول تک حاصل ہوگا اسی عنوان اس کے منطق پر بحث ہوتی کہ یہ ممکن ہے یا ناممکن ہے یا غامض کہ اس سے
 حد یہ ہم غائب کی ہو گئے اسی طرح منطق میں تصور ہی کے سوال سے بھی بحث ہوتی ہے مثلاً یہ کہ حد وقت ہے یا نہ کہ حد زمانہ
 تصور ہی یا نہ ممکن ہو اسی طرح یہ بھی بحث ہوتی ہے کہ حد غامض ہے یا ممکن تصدیق و تصدیق تصدیق ہے یا نہ کہ اس سے بحث غائب و
 فلا حد ایضا منطق کے قیام مباحث ہر طرف راسخ میں علوم اور اگر منطق میں اصل بحث تصور حاصل اور تصدیق ممکن
 سے ہوتی ہے ممکن بھی کہ تصور منطق میں تصور سے ممکن ایہ اور تصور ہی حاصل الیہ سے بھی حد ہے ہوتی ہے مثلاً یہ کہ زمانہ ہے کہ
 تصور ممکن ایہ نہ ہے لہذا تصور کو تصور نہیں کہنا چاہیں کہ جانے کہ تصور حاصل و یہ مرکب ہے ممکن اور ممکن سے بلند ہو گا کہ اولیٰ
 کہے گا اسی طرح اس کی جائے کہ اگر تصور کا غامض لازمہ میں ہے تو اس کی قسم کی ہو گئی کہ نہ نہیں اب وہ تمام مباحث تصور
 حاصل الیہ کے ساتھ منطق میں جس سے باقی بحث ہوتی ہے وہ ممکن سے شمار نہ ہوں نہ ہوں نہ ہے یہاں کہ وہ مباحث قیام

مفسرہ دیتا ہے مصنف کی اس ساری تقریر اور سوالیہ جواب کا دار اور خلیا ہات پر ہے کہ اولہ شرعیہ ثبوت تقسم ہوں حالانکہ ہم گذشتہ ادراقی میں بیان کر چکے ہیں کہ اولہ شرعیہ محض شرعی کیلئے مصیبت نہیں ہوتی صرف سحاقات اور امارات ہوتی ہیں یعنی حکم کے ہم پرستانی ہوتے ہیں ان سے واقعہ اور نفس الامر میں مصیبت نہیں ہوتا بلکہ اصل اثر و ثبوت تقسم ذات ہادی قہلی ہے لہذا جب اولہ شرعیہ سے حکم ثابت ہوا تو آخری تاویل کر کہ ثبوت سے ثبوت علم مراد ہے یا غلط نہیں مراد ہے یہ کام حاصل بناس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا وہاں علم افعالہ اور حقیقہ اور مگر تسلیم کر لی جائے کہ اولہ شرعیہ سحاقات امارات نہیں بلکہ حجتا جس الزام سے حقیقہ تقسم ثابت ہوتا ہے تو پھر بھی ان امارات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ دلیل حاسنی بھی ہے کہ جو کسی حکم کے ثبوت کے حکم کا فائدہ اور دلیل نفس حکم کے ثبوت کا فائدہ نہیں ہوتی بلکہ علم ثبوت اظہار کا فائدہ ہوتی ہے اس لئے کہ یہاں بھی اور علم ثبوت حکم کا فائدہ دینا ہی لہذا اب یا غلطیہ دار نہیں ہوگا کہ حکم یعنی خطاب اللہ تقدیم ہے اور وہ علم ہوتی ہے۔ دلیل ہے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ دلیل حادث ہے یہ اشکال اس لیے وارد نہیں ہوگا کہ ہم نے دلیل سے خطاب اللہ کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ نفس خطاب اللہ پر پہلے ہی ثابت ہے ہم نے تو اس کے ساتھ صرف اس کا علم ثابت کرنا ہے اس لیے اشکال نہیں ہو سکتا یا دوسرے زیادہ نہیں یہ تاویل کرنی چاہی کہ علم نہیں تقسم کرنی ہے کی اس سے ادراک جازم اور اس قدروں مراد ہوں گے تاکہ یہ علم قطعی اور قطعی دونوں کو شامل ہو جائے اور تو یہ اولہ میں نام نہ دیا ہے مقصد یہ ہوا کہ اولہ علم ثبوت حکم کا فائدہ دینے میں خواہ ہم قطعی (ادراک جازم) کا فائدہ دیں (کمانی اول کماث) (خواہ وہ علم قطعی کا فائدہ دیں) (ادراک راجح) بیسنا کہ کیا اس سے اولہ امارات یا علم اظہار یا مقصد یہ ہے کہ دلیل کا کسی شئی کے ثبوت کے حکم کا فائدہ دینا جو حاسنی ہے خواہ علم تقدیم ہو جب بھی اس سے ثبوت کے حکم کا فائدہ دے گی حکم حادث ہو جب بھی اس سے اس کا حکم ثابت ہوگا نفس حکم اس سے ثابت نہیں ہوگا اور اگر مصنف بھی اس تاویل کی طرف متوجہ ہو یہ اس سے بھی علم مراد ہے کہ اس میں تقسیم کی ہے نہ کہ قابل فتور نہ فی النہج ثابت العلم اولہ علیہ دلیل نفس یعنی اولہ دلیل مقصد یہ ہے کہ اگر حکم سے حکم حادث مراد ہے پس جیسے کہ مصنف کی کام سے معلوم ہوا ہے کہ انہوں نے حکم کا ثابت بالغضاب کے معنی میں کیا ہے تب بھی دلیل اس کی ذات کے نفس ثبوت کا فائدہ نہیں اس کی بلکہ علم ثبوت تقسم کا فائدہ دے گی نفس ثبوت اور وجود خارجی صرف ملے ہوئے سے ہی ثابت ہوتا ہے مثلاً وجود جس سے ہے وجود فہم رکھیے ہذا یہ فہم اور دلیل واقعہ اور نفس الامر میں وجود فہم رکھیے مفید ہوئی بلکہ فائدہ شرعیہ کے اور وجود اور ثبوت کیلئے مفید نہیں ہوتی وجود تقسم میں جانب اللہ ہوتا ہے یہ صرف اس کیلئے علامت اور عقلانی حقیقیہ جہاں جہاں اقتضائی صاحب نے مصنف پر جو اعتراض کیا ہے وہ حالات مصنف کی کام لا حاصل نہیں ہے کہ مفید ہے سب سے پہلے ہم عرض کرتے ہیں کہ اقتضائی صاحب کی یہ کاغذی مصلحت چونکہ مصنف پر اعتراض کرنا ہے اس شوق میں آپ اپنا

ماضی بھی بھول جاتے ہیں کیونکہ کل ازیں نور آپ یہ عبارت تحریر کیجئے جس میں الثلاثة الاول اصول مطلقہ
لکونہا الدلۃ مستقلة مثبتة للاحكام الخ نفسی اعتبار الی یاد کر دو کہ کل غیر ایم یہ عرض کرتے ہیں کہ تحقیق
محقق مفید ہے کیونکہ مصنف کی تحقیق دو امر میں پہلی ہے پہلی بات تو یہ ہے احکام کی نسبت اول شرعی کی طرف ہوتی ہے ثرہ
والثقا و متعدد یہ ہے کہ اول فقہاء و اصولیین میں اول شرعیہ کو نسبت احکام اور ثانی لفظ احکام کہا جاتا ہے (۲) دوسری بات یہ ہے کہ
ثبوت علم سے مراد ثبوت نفس الامری (حقیقی) اور واقعی نہیں ہے بلکہ ثبوت فی الجملہ ہے جن ادباقوں سے اتنی بات ثابت ہوگی
کہ علم کی نسبت ہوتی ہے اول کی طرف اب سوال یہ پیدا ہو کہ حکم کا ثبوت اول سے کس طریقہ پر ہوتا ہے اس کی تفصیل کی ضرورت
حقی مصنف نے وہی تحقیق و تفصیل یہ بیان فرمائی کہ اگر علم بمعنی خطاب اللہ ہو تو ثبوت علم اس اول سے مراد ثبوت علم ہو گا اور اگر علم
معنی ماضی یا مثبت یا خطاب ہو تو ثبوت علم سے مراد ظاہر کن ہو گا لہذا مصنف کی یہ ساری بحث اور کام مفید ہے نیز مشاعر کا یہ دعویٰ کہ
والا کل شرعیہ صرف الامارات ہیں مفید ثبوت علم نہیں ہیں یہ نام ہے بلکہ یہ اعلیٰ مسئلہ کا جھوٹا جواب ہے وہ اسے اول کو قوی کرنے
اور اول شرعیہ کو کمزور کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ حاد سے اولہ تو مثبتہ ہیں لیکن اول شرعیہ اولہ حقیقیہ نہیں ہیں اور نہ ہی وہ مفید ثبوت
العلم فی الواقع ہیں بلکہ وہ صرف علم کا نام دیتی ہیں یہ سب کچھ انہوں نے سوچتی تھی سازش کے تحت چودہویں لکھا کیا تاکہ اول
شرعیہ کو کمزور کیا جاسکے لیکن حاد ایمان ہے کہ اول شرعیہ قرآن و سنت خصوصاً احادیث خود رواہ اور احادیث مشہورہ اول حقیقیہ ہیں
مثبتہ لفظ احکام اور مفید یقین ہیں اسی وجہ سے ان کا منکر کافر اور غلط فی الازارہ کا اس سے مطہم ہوا کہ اول شرعیہ مفید یقین ہیں اگر
حقنی ہو جسی فواللہ تعالیٰ ان کے انکار پر اپنی بڑی سزا تجویز فرماتے لانا عادل رحمہ اللہ علیہ اعدائہ لیس عمامہ مفید۔



﴿متن توضیح﴾

واھلکم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل ارجو ان اسمعکم بعض مباحثها انی لا
بستغنی الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب میں موضوع اور مسائل کے مباحث میں پڑ گیا ہوں تو میرا ارادہ ہے کہ موضوعات کے
معلق چند مباحث بیان کر دوں اگرچہ مباحث کا اس لئے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لیکن محصل اور طالب علم جن مباحث سے
مستغنی نہیں ہو سکتا اس لیے غرض محصل کیلئے بیان کر رہا ہوں مصنف نے جن مباحث ذکر کی ہیں اور جنہیں حیدر علاء کے اقوال
کے خلاف ہیں (المتحد لادلی) کہ ہے کہ علم واحد کیلئے متعدد موضوع ہو سکتے ہیں یا نہ مصنف فرماتے ہیں کہ علماء و محققین نے یہ فرمایا
ہے کہ ایک علم کیلئے اشیاء متعدد موضوع ہیں حتیٰ میں یہ جانتا رہے اور لیکن یہ بیان کرتے ہیں علم طب ایک علم ہے اس کے موضوع

موضوع جائز نہیں ہے لان استبعاد العلم النفع سے معنی عدم تعدد موضوع کی دلیل بیان کر رہے ہیں خلاصہ یہ ہے علم کا اتحاد و اختلاف مسائل اور معلومات کے اتحاد اور اختلاف پر موقوف ہے اگر معلومات و مسائل ایک جیسے ہیں تو علم بھی واحد اگر معلومات مختلف ہیں تو علم بھی مختلف ہوں گے پھر مسائل اور معلومات کا اتحاد و اختلاف موقوف ہے موضوع کے اتحاد و اختلاف پر اگر موضوع ایک ہے تو معلومات و مسائل بھی ایک اور اگر موضوع مختلف ہے تو مسائل بھی مختلف اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی شئی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی اس شئی کیلئے موقوف نہیں ہوتا ہے لہذا علم کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف پر موقوف ہوگا اب اگر ایک علم کے موضوع متعدد ہوں تو تعدد و اختلاف موضوع قصداً کر کے اتحاد و اختلاف علم کا محال ہے ہم تو اس کو علم واحد فرض کر چکے ہیں اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ علم واحد کیلئے صرف ایک موضوع ہوگا ایک سے زیادہ نہیں کیونکہ اختلاف موضوع سے اختلاف علم و ادب ہے وان اراد سے اشکال کا رد ہے کہ کوئی شخص کہتا ہے کہ آپ کا یہ قول کہ اختلاف ہر تعدد موضوع سے علم متعدد ہو جاتا ہے قاطعی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم ایک علم کے بارے میں یہ اصطلاح بتا رہے ہیں کہ وہ علم واحد ہے تو ہماری اصطلاح کے مطابق تعدد علم واحد ہے اگرچہ اس علم کے مسائل و معلومات میں کوئی بہت مشہد نہ ہو اگرچہ موضوع متعدد بھی کیوں نہ ہوں لہذا یہ کہنا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم واجب ہے صحیح نہیں۔ معنی ہے جواب یہ کہ اگر کوئی شخص ایسی اصطلاح بتا رہا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ مسائل و معلومات کے اختلاف کے باوجود اس علم کو واحد قرار دینا جائز نہیں کیونکہ مشہد کہ اس کا کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ اصطلاح معتبر نہیں ہے۔ علیٰ فن لکنل سے دوسری دلیل بطمان بیان کی اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے پھر تو ہر شخص کو اصطلاح ماننے کا حق حاصل ہوگا کہ وہ مختلف علوم کا جمع کر کے اصطلاح بنا لے کہ یہ علم واحد ہے کیونکہ ان مسائل و معلومات کا کسی جہت واحد میں مربوط ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اب اگر کوئی شخص یہ اصطلاح بتائے کہ علم خدا اور علم عند سرائیک ہی علم ہیں اور اس کے موضوع متعدد ہیں فعل مختلف اور مقدار تو آپ کہ اس کی بات ماننے پر نہ لے گی کیونکہ ہر ایک کو اصطلاح بتانے کی آپ نے آزادی دے دی ہے۔ و ہا اور دعوا من الضمیر سے معنی مجبور تحقیق کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو علم طب کی نظیر پیش کی ہے اور مست نہیں ہے کیونکہ علم طب کا موضوع واحد ہے وہ بدن الانسان ابویہ علم طب کا موضوع نہیں ہے بلکہ اس کے خواہ مخواہ ذاتی میں سے ہے کیونکہ ابویہ سے بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ کوئی روائی بدن کو صحت مند بناتی ہے اور کوئی روائی بیمار بناتی ہے تو ان ادویات کا عقل امتحان بدن سے ہے لہذا وہ خواہ مخواہ ذاتی میں سے ہیں نہ کہ موضوع سے یہ دلیل درست نہیں ہے معنی ہے تعدد موضوع کی تحقیق میں امتحان شئی الہی شئی کی دو مثالیں بیان کی ہیں ایک اصل نقد کے موضوع اثبات الادلۃ للاحکام کی اور دوسری مطلق کے موضوع ایصال تصور والی تصور کی ان دونوں کا کشا بیان کرنے سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ان دونوں میں تعدد موضوع جائز ہے

ی موضوع ہوگا قعدہ موضوع جائز نہیں ہوگا جیسے منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور میں خلاف بین شخصیات تو ہے
 (ایصال الی تصور آخر) لیکن وہ عوارض جن کو کثرت عن میں دخل ہے وہ صرف ایک مضامین تصور موصولت نامی ہیں اور
 سب کا جو اسی حرف ہے دوسرے مضامین تصور موصولت نامی سے کوئی عارض نامی نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے تقریر کی تھی
 موضوع بھی حرف تصور موصولت نامی ہوگا یہ دوسری صورت ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا مصنف نے صرف وہ
 صورتیں بتائی ہیں (۳) اگر کوئی عنہ بالکل اضافت ہی نہ ہو تو بھی قعدہ موضوع جائز نہیں ہوگا بلکہ موضوع واحد ہوگا جیسے قعدہ کا
 موضوع فعل مضارع واجب حرمت وغیرہ یہ تیسری صورت ہے اس میں بھی قعدہ موضوع جائز نہیں ہے جیسا کہ یہ خلاف اور
 قعدہ موضوع واجب کرتا ہے اختلاف مسائل اور قعدہ معلومات کو اور قعدہ معلومات لازم کرتا ہے اختلاف اور قعدہ علم کو کیونکہ
 معلومات جب متعدد ہوں گے تو لازم علم بھی متعدد ہوگا اور معلومات سے مراد مسائل ہی ہیں تو نتیجہ یہ نکالے گا کہ اختلاف
 موضوع مستلزم ہے اختلاف علم کو جب موضوع متعدد ہوگا تو علم بھی متعدد ہوگا حالانکہ علم کو واحد فرض کیا گیا تھا تو ثابت ہوا کہ
 جب علم واحد ہوگا تو موضوع بھی واحد ہوگا موضوع متعدد نہیں ہو سکتا بحسب البدیہ فائدہ اٹھانے والی کی تقریر کے مطابق
 قعدہ موضوع وہ قعدہ کے اعتبار سے یہاں میں صورت تین ہی ہیں جب کہ مصنف کی تقریر کے مطابق دو شخص تین ہیں (۱) اگر
 کثرت عنہ اضافت میں نہیں ہے تو قعدہ موضوع جائز ہے خواہ عوارض نامی جن کو مضامین ہوں یا جن سے اضافت میں مصنف
 کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع ایصال بھی قعدہ موضوع کی مثالی ہوگا جب کہ شارع کی تقریر کے مطابق یہ قعدہ موضوع
 کی مثال نہیں ہے بلکہ عدم قعدہ کی مثال ہے (۲) دوسری شے کثرت عنہ اضافت نہ ہو ورنہ اس کی تقریر میں نہیں فرقی ہیں (۱)
 مصنف کی تقریر و شقوق پر مبنی ہے قعدہ ذاتی کی کلی ثلاث شقوق (۲) مصنف کی تقریر کے مطابق منطق کا موضوع بھی متعدد ہوگا
 مثل موضوع اصول فقہ بخلاف تقریر قعدہ ذاتی کیونکہ اس صورت منطق کا موضوع واحد ہوگا متعدد نہیں ہوگا (۳) مصنف نے
 تقریر کے مطابق قعدہ موضوع شرط بشرط واحد ہوگا ورنہ لیکن موضوع اضافت میں نہیں اور قعدہ ذاتی کی تقریر کے مطابق
 قعدہ موضوع شرط بشرطین ہوگا (۱) اضافت (۲) ان کیوں عوارض مضامین شریعت میں اضافت مضامین لازم و ملحوظ
 نظر یہاں سے شارع قعدہ ذاتی کہ سبب عادیہ مصنف پر ظاہر کر رہے ہیں لیکن اشکال کر رہے ہیں اعتراض
 اول (اعراض اول) کا لفظ مصنف کے وہ دوسرے ہیں جو اس نے متن میں ذکر کیے ہیں قعدہ اختلاف موضوع مستلزم ہے
 اختلاف مسائل کو اختلاف مسائل مستلزم ہے اختلاف علم کو (مقدمہ الثانی) ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ
 اختلاف مسائل واجب کرتا ہے اختلاف علم کو اس خلاف مسائل سے آپ کی کیا مراد ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ ہر مراد
 اختلاف مسائل سے کلمہ مسائل ہے تو ہم آپ کا مقدمہ چاہے تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف مسائل (یعنی کثرت مسائل) پر مستلزم

ہے اختلاف علم کو یک رنگ خارج دینی بات ہے نہ علم واحد کے مسائل کثیرہ اور کموں کی تعداد میں ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس علم واحد کے مسائل آپ کہتے ہیں کہ علم مسائل سے ہماری مراد مسائل کا ہم تناسب ہے کہ مسائل کثیرہ ہوں اور وہ مسائل آپ ایسے میں مناسبت نہ رکھتے ہوں تو اس مسائل کا ایسا اختلاف مستلزم ہے اختلاف علم کو تو ہم آپ کا مقصد نہایت قریب کرتے ہیں لیکن مقدار اولیٰ تعلیم نہیں کرتے کہ تعداد اور اختلاف موضوعات مستلزم ہے اختلاف مسائل کو یہی معنی کہ اگر موضوعات متعدد اور کثیر ہوں تو مسائل بھی مختلف ہو جائیں اور ان کی آپس میں کوئی مناسبت اور ربط نہ ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ علم اور تعداد موضوعات کی دو صورتیں ہیں (۱) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں اور ان موضوعات کثیرہ کا آپس میں کوئی تناسب اور ایک دوسرے سے کوئی ربط نہ ہو اس صورت میں بالفاظ فقہاء موضوعات مستلزم ہے تعداد اور اختلاف مسائل کو یک موضوعات میں کوئی تناسب نہیں ہے تو مسائل میں بھی اختلاف ہو گا یعنی عدم مناسبت میں امر ایک (۲) موضوعات متعدد اور کثیر ہوں لیکن اس میں آپس میں تناسب ہوں اور ایک دوسرے سے ربط نہ ہو اس صورت میں ہم تعلیم نہیں کرتے کہ کثیر اور تعداد موضوعات مستلزم ہے اختلاف مسائل کو (یعنی ہم تناسب) بلکہ اس صورت میں جائز ہے کہ موضوعات کثیرہ و متناسب ہوں لیکن علم واحد ہو اور اس کے مسائل کا اختلاف نہ ہو بلکہ تمام مسائل آپس میں تناسب ہوں کیونکہ ہم نے تصریح کی ہے کہ اشیا کثیرہ و متعدد علم واحد کا موضوعات میں ملتی ہیں بشرطیکہ ان کا آپس میں تناسب ہو پھر تناسب کی دو صورتیں ہیں (۱) تمام موضوعات کثیرہ و ایک ذاتی (جنس وغیرہ) میں مشترک ہوں مثلاً علم حدس کا موضوع نفس اشیا و ہیں (۱) لفظ (۲) صرح (۳) جسم تعلیمی (خلع و غیرہ) یعنی یہ غیرو ذاتی میں مشترک ہیں ہوا ہے اور تعداد و یک سب مقدار سے متعلق ہیں اور تعداد سے مراد کم متعلق اور ذات ہے کم یعنی تعداد چاروں کی درائیس ہیں (۱) کم متصل جیسے اعداد (۲) کم متصل بجز کم متصل کی دو قسمیں ہیں (۱) آثار ذاتی یعنی جس کے تمام اجزاء واحد میں جمع ہو سکتے ہیں جیسے خدا جسم تعلیمی وغیرہ (۲) غیر آثار ذاتی یعنی جس کے اجزاء میں واحد میں جمع ہو سکیں جیسے خود زمانہ ہے اس کے اجزاء ذاتی زمان واحد تھا نہیں ہو سکتے اب یہ تینوں متعدد ہیں لیکن سب ایک جنس میں شریک ہونے کی وجہ سے آپس میں تناسب ہیں لہذا یہ جس علم کا موضوع ہیں (حدس) دو علم واحد کا ملتا ہے (۲) دوسری صورت تناسب کی یہ ہے کہ وہ تمام موضوعات کثیرہ کسی مرضی میں مشترک ہوں مثلاً علم طب کا موضوعات انسان، کثیرہ و یکا یا جائے (۱) بدن انسان (۲) اجزاء انسان (۳) اندر (۴) اندر (۵) اجزائے (۶) ارکان و ارکان سے مراد اخلاط اربعہ ہیں (۱) سوداوی (۲) صفراوی (۳) بلغمی (۴) دوسری یہ تمام اشیا کثیرہ و ایک مرضی میں شریک ہیں اور ہے ان کا موضوع انی الصنوع ہوا جو کہ اس علم کی خصوصیات ہے جس سے ثابت ہو کہ اگر موضوعات متعدد ہوں اور آپس میں تناسب ہوں تو ایک تعداد جائز ہے اور یہی معلوم ہو گیا کہ جو حضرات تعداد موضوعات کے قائل ہیں وہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ان موضوعات کا آپس میں تناسب ہو جائے۔

تاسب کے کوئی بھی تعدد کا قائل نہیں ہے۔ اعتراض دوم ان میں یہ کہ جب ثابت ہو گیا کہ جو حضرات تعدد موضوع کے قائل ہیں وہ بھی سنی وحدت اور تاسب کی رعایت کرتے ہیں تو مصنف کا یہ قول کہ بقرہ بر قسمی کو اجازت ہوگی وہ اپنی اصطلاح بتائیں اور جو کہہ رہے کہ تعدد اور علم متعدد علم واحد ہیں ان کا موضوع فصیحین میں ایک فصل الملکف اور دوم مقدار چیز کہ مصنف نے کہا ہے ان اہل واصل واحد ان ^{مصنف} طرح علی بن الحنفیہ والحدودہ علم واحد و موضوع فصیحان فصل الملکف والحدودہ ارسطی یہ قول مصنف بالکل باطل ہے کیونکہ جو بھی تعدد موضوع کا قائل ہے وہ تاسب میں الموضوعات اکثرہ کو شرط قرار دیتا ہے نیز تاسب کے ایسے ہی چند اشیاء کو لاکر ایک علم کا موضوع بتالینا کسی کے پاس بھی جائز نہیں ہے تو قول مصنف طو ہے۔

اعتراض ثانی ثالث تم نے فرمایا اور ارسطی خلاصہ اشکال ثالث یہ ہے کہ مصنف کی کلام میں تناقض و تضاد ہے کیونکہ دعویٰ یہ کیا کہ تعدد موضوع باطل ہے لیکن جو دو مقام میں پیش کیے ہیں ان دونوں میں موضوع متعدد ہیں ایک مثال تھی کہ اصول فقہ کا موضوع تعدد اراکام ہیں اب اولہ سے معلوم ہو چکا کہ ارسطی کے یہ کہنا اصول فقہ کے مسائل کے جو کلمات ہیں وہ نفس مفہوم دلیل کے موضوع ذاتی نہیں ہیں بلکہ وہ اس دلیل کے مصداق ہیں (کتاب السنۃ و اخبار اقیاس) کے اعراف ذاتیہ ہیں بعض اعراف ذاتیہ علی الاخرہ کو کسی ایک دلیل کے ساتھ خاص ہوں گے بعض اعراف ذاتیہ کی دہلیزوں میں مشترک پائے جائیں گے یہی علی الاخرہ وہ اتحاد و یک کا مطلب ہے تو اولہ سے یہ چار اولہ مر لینی جائیں گی لہذا اصول فقہ کے موضوع متعدد ہونگے تو مثال دعویٰ کا ٹکس پیش کر رہی ہے وہی طرح مطلق کا موضوع بھی متعدد ہے ایک تصور اور دوسرا تصدیق تو یہ مثال بھی اس کے دعویٰ کے خلاف ہے تو دونوں مثالیں مصنف کے اپنے قول (عدم تعدد موضوع) کے خلاف ہیں۔ جواب! متعدد تھیں ذاتی کے نہیں اعتراض ثانیہ یہی ہر اعتراض کا جواب ذکر کیا جاتا ہے (۱) مسائل نے یہ سوال کیا کہ اختلاف مسائل کے آپ کی کیا مراد ہے ٹکس مسائل کا اختلاف (عدم تاسب) ہو جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ ہر علم کی حقیقت اس کے مسائل ہی ہوتے ہیں اگر مسائل وہی ہیں تو مسائل کا اختلاف (عدم تاسب) ہو جاتا ہے اور اختلاف اختلاف علم کا موجب ہوگا اور مسائل میں سے ہر مسئلہ دو جزوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک موضوع اور ایک محمول عام ہر یہ مسئلہ کا موضوع یا تو ذاتی موضوع علم ہوتا ہے یا اس کے انواع میں سے کوئی نوع ہوتی ہے اور مسئلہ کا محمول موضوع کے اعراف ذاتیہ میں سے کوئی عرض ذاتی ہوتا ہے اگر مسائل کے ان دونوں جزوں (موضوع اور محمول) میں سے کسی میں تاسب ہو رہا و اختلاف ہے تو ان کا اتحاد موجب ہے اتحاد علم کا اور اگر ان میں اختلاف اور عدم تاسب ہے تو وہ اختلاف ذاتی الموضوع ہو تو وہ اختلاف فی المحمول ہو تو ہر محمول کی مختلف ہو جائے گا۔ اب جس وقت مسائل کے محمولات ذاتی ہوں اختلافت خصوصہ کی طرف بعض ناشی عن اعداء لخاصہ ہیں اور بعض ناشی عن اواخر ہوں تو اس وقت موضوع متعدد ہو

کامیٹن طرہ سے ہوگا یہ کہ چنانچہ وہاں مضامین کو مضمون بنانا ضروری ہے اس لئے اگر ایک کو بتایا جائے دوسرے کو نہ جانے
جائے تو ترتیب باعریق لازم کے تھی اور امریک کے حالات اور کو مضمون ذاتی میں تاویل نہ کرے دوسرے کی طرف راہ قیاسی سے
تو کتاب تکلف ہے بذا دوں مضامین کو مضمون بنایا جائے گا پھر آخر دیکھا جائے تو یہاں موضوع متحد ہیں لیکن حقیقت میں
موضوع واحد ہے وہ ہے انسانیت میں الطائف والمخالف ای (یعنی اختلافات) لہذا جب مضمون واحد ہے تو مسائل اور
مقولات کی جگہ اسرار متحدوں کے لئے جو کہ ان سب کا جوہر ایک ہی انسانیت کے مضامین کی طرف دیکھا تو یہ سب ایک ہی
موضوع کے سوال ہیں جب وہ موضوع کو جس کتاب سے تو مسائل متحدہ سب میں کے اور ان کے اتحاد کی وجہ سے صحیح
متحد دیکھا تو اس سے مصنف کا قول ثابت ہو گیا آخر واحد کا مضمون بھی واحد ہے اور جو اختلافات ہیں انھیں میں متحدہ نظر آتا
ہے یہ وہی انھیں شرا ہے لیکن حقیقت میں یہ متحد نہیں بلکہ اس صورت میں مضمون واحد ہے وہ ہے الاصلیہ الخ
شمارن تفسیر ان کے لئے خدا مضمون سے پہلے پیش کرتے ہوئے کہ جو کہ طرح جسم تقابلی ایک ذاتی میں مشترک ہیں بذا اس
کامیاب کی وجہ سے متحدہ موضوع بنانا ہے تو عرض یہ ہے کہ یہاں تفسیر ان کی کو مفاصلہ ہے طرہ سے کہ مضمون کا مضمون کا مضمون
نہیں ہے جسہ جہد کا مضمون ہی ذاتی ہے (کہم اصل القادرات الخ) وہی وہی اس کے لوگوں میں یہ نوہ مضمون نہیں
ہیں اور ان میں جس خیرن خود مضمون کے لوازم ذاتی سے بحث ہوتی ہے ہی خارج ان کے انوار کے لوازم ذاتی سے بھی
بحث کی جاتی ہے یہ بھی درحقیقت مضمون کے لوازم ذاتی ہی سے بحث ہوتی ہے مگر ان کو مضمون اصغر ہے لیکن نوہ ان
یکہ انوار اصل حرف کے لوازم ذاتی سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نوہ موضوع اصغر اصل
حرف سے بڑے مضمون تکہ ہی ہے وہ سب اس لئے انوار ہیں ان طرہ سے کہ مضمون کا مضمون بھی واحد ہے نہ کہ
شعبل قورالذات شمارن کا اس کو متحدہ موضوع کی مثال نہ داریت نہیں ہے۔ یہی طرہ شمارن سے لہذا کہ اگر مضمون متحدہ
ہوں اور ایک عرض میں شریک ہوں تو ہی متحدہ مضمون بنانا ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ ہم سب کی کرتے ہیں کہ عرض سے آپ کی
نیر مراد ہے مطلق عرض یا کوئی خاص عرض اگر آپ کی مراد محض عرض ہے تو پھر اس کے لئے کیا کہنا اور ہم سندھیں راہوں کو ہی
ہم اسناد اور یہ جائے کیونکہ فقہ کا مضمون اصغر مختلف اور متحدہ کہ مضمون کم حاصل قورالذات سے اور یہ دونوں عرض ہونے
میں شریک ہیں نیز کہ فعل مختلف بھی عرض ہے اور نہ متصن بھی عرض ہے ان میں سے کوئی بھی جوہر نہیں ہے لہذا ان دونوں طرہ واحد
کہا جائے حالانکہ کوئی بھی ان کی وحدت کا کامل نہیں ہے اور اگر آپ عرض سے کوئی خاص عرض مراد لیتے ہیں تب بھی اس سے
نہیں سے کیونکہ ہم صومریہ کو محض اختلافات کو ہی راہ قیاسی پسند عرض خاص میں مشترک ہیں وہ ہے ان کے مضمون کا اتحاد
ہوگا۔ ان سب کی عرض و مسائل انھیں راہ قیاسی ہے تو ان سب طرہ کو ہم واحد کہنا صحیح نہ کیونکہ یہ یک خاص عرض میں

مشترک ہیں حالانکہ یہ بھی ابطالان ہے لہذا ثابت ہوا کہ اس قسم کا مناسب احوال ضرور کیلئے کوئی نہیں ہے افسوس کہ اس قسم کا جواب یہ ہے کہ چنانچہ دلائل کو تعدد موضوع کو چار غرض قرار دیا جائے بغیر کسی مناسبت کے تو بھر قریباً ہر شخص کو قبیح حاصل ہوگا کہ وہ فقہ اور محدثوں کو تمام واحد قرار دے آپ کسی طرح اور کسی قانون کے تحت اس کو نہیں گئے اعتقاد اخص ثالث ہے تھا کہ کام صرف میں تضاد واقع نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ کوئی قیاس نہیں ہے کیونکہ موضوع ان کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ ہیں جن میں بیان نہیں کیے جاتے بلکہ مفہوم کے جو معدوداتی ہوتے ہیں ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے مثلاً کلمہ کو کا موضوع ہے اس کو میں کلمہ کے مفہوم کے عوارض ذاتیہ نہیں بیان کیے جاتے بلکہ اس کے جو معدوداتی ہیں اس میں صرف ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے لیکن اس سے چارہ نہیں آتا کہ اسم فعلی حرف الخوا کا موضوع بن جائیں بلکہ موضوع دس کلمہ ہی ہو گا تو یہ مسلم بات ہے کہ مفہوم موضوع کے عوارض سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے انواع اور معادلات کے عوارض سے بحث ہوتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں بھی مفہوم دلیل کے عوارض ذاتیہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے معدوداتی کتاب سنت اور عوارض قیاس کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے لیکن موضوع بکری نہیں اس لئے کہ کتاب سنت وغیرہ جو مثال میں بھی تعدد موضوع نہیں ہے اس سے توفیق و تعارض فی کام المصنف لازم نہیں رہا۔

متن توضیح

وملحاً انہ قد تقرر فی المعنیۃ مصنف بہ حیث ملحد مختلفہ بموضوع میا سے بحث ہوئی کو جان فرما ہے جس حاصل بحث یہ ہے کہ اکثر موضوعات میں قید حیث ذکر کی جاتی ہے اور اس قید حیثیت کے دو معنی ہیں (۱) کبھی موضوع کے ساتھ حیث کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ شئی موضوع کا کیے طرح کا موضوع نہیں بن سکتی بلکہ وہ اس حیثیت کے ساتھ کل علم کا موضوع واقعی ہے یا نہیں معنی کو وہ حیثیت موضوع میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جز واقعی ہے مطلقاً کہی جاتے کہ موجود میں حیث از موجود علم کا موضوع ہے یہاں کن حیث از موجود و ادنی قید حیثیت موضوع کا جز ہے لہذا علم الہی میں موجود کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جو موجود کو موجود ہونے کے بعد لاحق ہوتے ہیں جیسے وحدت کثرت وغیرہ۔ چونکہ اس صورت میں حیثیت خود موضوع کا ایک جز ہے لہذا جس طرح خود موضوع کی ذات سے مطلق اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی اسی طرح اس کی جز یعنی قید حیثیت کے بارے میں بھی اس علم میں بحث نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ جملہ سبب ہے کہ موضوع کی ذات اور اس کے اجزاء سے مطلق اس میں بحث نہیں جاسکتی بلکہ موضوع اور اس کی جز یعنی قید حیثیت کے عوارض ذاتیہ سے اس میں بحث کی جاتی ہے (۲) اور واقعی حیثیت کا یہ ہے کہ کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ وہ ان عوارض

ذاتیہ کیلئے جو اس میں کوئی مضاف نہیں بیان اور مضاف نہیں ہے جز نہیں جس موضوع مفقہ مذکور ہے یا اس وقت ہوتا ہے کہ جب موضوع ایسا ہو کہ اس کے ۱۲ ارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور ایک علم میں اس کی ایک نوع کے ۱۲ ارض ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہوں اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور یہ نہایت اور بیان کرتی ہے کہ اس علم میں جتنے خواص ذاتیہ بیان کیے جا رہے ہیں وہی نوع کے اعتبار سے ہیں اس کو حیثیت یہ کہہ لیا جاتا ہے کہ کہ یہ حیثیت موضوع کا جز نہیں ہے بلکہ بیان ہے اس لیے یہ خود بھی علم میں کوئی اور موضوع کے ۱۲ ارض ذاتیہ میں شمار ہوگی مصنف نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں (۱) علم طب اس کا موضوع بدن انسان میں حیثیت اندھا دیکھنا وغیرہ ہے (۲) علم حدیث کا موضوع اجسام عالم میں حیثیت ان لحاظ سے کہ ان دونوں علموں کے موضوعات میں جو حیثیت مذکور ہے یہ حیثیت کی قسم ذاتی یعنی حیثیت بیان ہے جو موضوع کے ۱۲ ارض ذاتیہ کی نوع اور صحت کو بیان کر رہی ہے یہ حیثیت کی قسم اول یعنی موضوع کا جز نہیں ہے نہ کہ یہ قسم اول میں سے ہوئی اور اس حیثیت سے علم میں بحث نہ ہوتی حالانکہ علم طب میں خود صحت اور مرض کی بحث ہوتی ہے اسی طرح علم حدیث میں خود عقل سے بحث ہوتی ہے معلوم ہوا کہ یہ حیثیت کی قسم ذاتی ہے۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله ومنها انه قد ذكر العينية البحث الثاني في تحقيق العينية غرض شارع توضیح میں اشارت کہتے ہیں بحث عینی اس حیثیت کی تحقیق کے بارے میں ہے جو موضوع میں ذکر کی جاتی ہے مثالوں کا جائے موضوع هذا علم هو انک اشقی من حیث کذا ایماں جو من حیث کذا ہے اسی کی تحقیق کی جارہی ہے لفظ حیث سے حیث کی تحقیق معنوی کا بیان ہے کہ لفظ حیث اصل میں عرق مکان ہے جیسے حیث المجلس المجلس بعدہ اس کو محض اور اعتبار کے معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے بطور استعارہ محض اللفظی و اعتبار اللفظی کے معنی میں مشغول ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے موجود اس حیث اندہ موجود کی من خیر اندہ موجود و باعتبار اندہ موجود و نتیجہ اندہ کورہ فی الموضوع ایماں سے شارع حیثیت کی دو قسموں کی تفریق کر رہے ہیں جو مصنف نے متن میں ذکر کی تھی خلاصہ یہ ہے کہ موضوع میں خیرہ حیثیت ذکر کی جاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) کہی قویہ حیثیت ان خواص ذاتیہ میں داخل نہ ہوگی جو محض معنائی نہ اللفظی ہیں (۲) کہی حیثیت خود بخود معنائی اللفظی ہوگی یعنی ان خواص میں داخل ہوگی جس سے اس علم میں بحث کی جارہی ہے اس کی شارع نے مثال بیان کی کہ علم الہی جس کی تفریق یہ ہے کہ اس میں موجودات مجردہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اس کا موضوع موجود اس حیث اندہ موجود ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ اس علم میں موجودہ کے ان خواص میں داخل نہ ہوگی جو خود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لافظی ہوتے ہیں نہ کہ جو ہر ہونے

یہ عرض یا جسم اور نہ یا مجرد ان جسم ہونے کے اعتبار سے وہ عوارض جو موجود ہو جو نہ ہونے کی حیثیت سے عوارض ہوتے ہیں یہ
 ہیں علت بننا معلول بننا واجب ہونا ممکن ہونا قدیم ہونا حادث ہونا وغیرہ مطلب یہ حیثیت (وجود) خود علم میں کھٹ نہیں ہوگا
 کیونکہ اگر خود یہ کھٹ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خود کو محمول بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا جائے اور موضوع خود موجود ہوگا
 اور موجود کیلئے وجود کو ثابت کرنے کا کوئی سبب ہی نہیں ہے تحصیل حاصل ہوگی (۲) اور سبب کی مثال (۱) مطلب کا موضوع
 ہونا انسان میں حیثیت اندھیجہ وغیرہ (۳) اور سبب کی مثال علم طبی کا موضوع جسم میں حیثیت اندھ خرد و ممکن ان دونوں مثالوں
 میں حیثیت عوارض کھٹ صحابہ میں ہے کہ کھٹ علم طب میں محنت اور مرض سے کھٹ ہوتی ہے علم طبی میں خود حرکت اور
 سکون سے کھٹ ہوتی ہے فہم طب العصب سے شارح تفسیر کھٹ مانی بیان کر رہے ہیں اور اس کو مصنف کی طرف
 منسوب کر رہے ہیں تاکہ اس پر اعتراض نہ کر سکیں مصنف اس طرف پلے گئے ہیں کہ حیثیت کی قسم اولیٰ موضوع کا جزو ذوقی ہے اور
 قسم ثانی موضوع کا جزو نہیں بنتی بلکہ وہ بیان ذوقی ہے اور یہ وضاحت کرتی ہے کہ اس علم میں جو عوارض ذاتیہ کھٹ صحابہ میں وہ
 عوارض ذاتیہ کی ایک نوعیت سے مختلف ہیں اول کو ثابت جزو اس کو موضوع سے اس حیثیت مانی کے جزو نہ ہونے کی دلیل بیان کر
 رہے ہیں کہ اگر قسم ثانی بھی قسم اول کی طرح موضوع کا جزو ہوتی تو پھر اس کی کھٹ اس علم میں جائز نہ ہوتی ہوتی ہوں اس کو علم سے
 مسائل کے متعلق نہ دیکھا جاتا جائز نہ ہوتا کیونکہ علم میں موضوع کی ذات اور اس کے اجزاء سے کھٹ نہیں کی جا سکتی بلکہ ان کے عوارض
 ذاتیہ سے کھٹ کی جاتی ہے تو علم میں ان دونوں حیثیتوں سے کھٹ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ موضوع کا جزو نہیں بلکہ اس
 سے خارج ہو کر عوارض ذاتیہ میں ہے۔ ولما قال ان يقول عرض شرع متعارف ذوقی عرض علی الصنف مصنف نے یہ
 فرمایا تھا کہ حیثیت کی دو قسموں میں سے قسم اولیٰ موضوع کا جزو ذوقی ہے اور قسم ثانی موضوع کیلئے بیان ذوقی ہے شارح کہتے ہیں
 کہ تاں کیلئے حق ہے کہ وہ اس کو قسم نہ کرے بلکہ کہتا ہے کہ یہ قسم اولیٰ میں حیثیت کا جزو نہیں بناتے بلکہ موضوع کے موضوع
 بننے کیلئے قید جاتے ہیں سوال ایہ ہوا کہ قید بننے کا کیا مطلب ہے شارح متعارف ذوقی یعنی ان الوجد سے قید بننے کا مطلب بیان کر
 رہے ہیں قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عوارض جو کھٹ صحابہ میں ان کا عوارض موضوع کو ذاتی حیثیت کے واسطے سے ہوتا
 ہے ایسا معنی کہ تمام عوارض کے عوارض میں اس حیثیت کا اعتبار دیکھ کر ضروری ہوتا ہے اسی طرح حیثیت کی قسم ثانی میں اس
 حیثیت کا حیثیت یا یہ ممکن جاتے بلکہ حیثیت تعصب یہ (موضوع کیلئے قید) بناتے ہیں جس طرح کام تو م سے ظاہر ہے کہ
 حیثیت قید موضوع ہے نہ کہ علم ان لوازمات القایہ کا موجب البالصنف اس حیثیت مانی کو موضوع کی قید جانے سے وہ
 فاکرے حاصل ہوں گے (۱) ایک تو وہ اشکال رافع ہو جائے گا جزو صنف نے ضمن میں ارادہ کیا تھا کہ اگر قسم ثانی میں حیثیت کو
 بیان نہ کیا جائے بلکہ جزو نہ کیا جائے تو اس سے کھٹ کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے کھٹ کرنا جزو موضوع سے کھٹ کرنا

ہوگا جو کہ جانا ہے اب حیثیت کو قید بنانے سے یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کیونکہ اب کہا جاسکتا ہے کہ ہر موضوع کی جڑ سے
بہت ٹھیک کر رہے ہیں۔ ہر موضوع کی قید سے بحث کر رہے ہیں۔ ہر موضوع کو جو بحث سے جو ٹھیک لیکن قید موضوع کو بحث سے بحث میں
نکلتی ہے اسی کو شارح مختار نے اپنی عبارت میں ذکر کیا ہے کہ لیکن اوجہ علمانی (۱) اور انشوی (۲) قسم کی
میں حیثیت کو قید بنانے سے دو سرائفہ یہ حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض جو مصنف پر وارد ہوا تھا ہم پر وارد نہیں ہوگا اور اشیائے یہ تھا
کہ مضابطہ کر کے کسی واحد جو کل الوجہ واحد ہو بالذات بالاعتبار دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی کیونکہ وہ علموں کے موضوع
میں ہونا ضروری ہے خواہ اعتبار ذاتی ہو یا اعتباری اب اگر مصنف کے قول کے مطابق قسم مانی میں حیثیت کو قید بنایا جائے تو پھر
حیثیت نہ ہوگی کیونکہ جڑ سے کی اور ذاتی قید یکہ موضوع سے خارج ہوگی اشکال وارد ہوگا کہ کسی واحد جو کہ میں کل الوجہ
واحد ہے نہ اعتبار اور دو علموں کا موضوع بن جائے گی جنہوں میں تشارك علمین فی موضوع واحد وغیرہ اعتبار لازم آئے گا
جو کہ جانا ہے اور اگر وہی بات تسلیم کر کے حیثیت کو قید بنایا جائے تو یہ اشکال وارد نہیں ہوگا۔ مثال صرف کا موضوع ہے
میں حیثیت صرف ہوگا موضوع سے میں حیثیت ہونا لازم ہے اب اگر حیثیت پر یہ تسلیم کر لی جائے تو صرف اشکال باقی رہے گا
یہی صرف کا موضوع ہوگا اور اگر کوئی تشارك علمین فی موضوع والاشکال لازم آئے گا اور اگر قید بنایا جائے تو اشکال وارد
نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں موضوع واحد نہیں ہوگا بلکہ ایک طرح میں موضوع متعین ہوگا قید اور دوسرے میں وہی موضوع متعین
ہوگا بقیہ آخر ایک علم میں موضوع میں اور قید کا اعتبار ہوگا اور دوسرے علم میں دوسری قید کا لحاظ ہوگا اسی طرح دونوں میں فرق ہو
جائے گا اگرچہ فرق اعتباری ہوگا ذاتی نہیں ہوگا لیکن فرق اعتباری بھی کافی ہے لہذا تشارك علمین فی موضوع واحد واجب اعتبار
والاشکال سے جان چھوٹ جائے گی۔ ہر واردی مصنف حجازی کو شارح نے اپنی عبارت میں اس انداز میں بیان کیا کہ
يلتزمنا ما لزوم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار
فلما مر الاشكال قد زلزلنا یہ ہے کہ مصنف کی تسبیح حیثیت اصل ہے اور دونوں حیثیتیں موضوع کیلئے قید ہیں۔ کہ جڑ اور بیان
تبعہ و اشارت مختارانی کا یہ اشکال بھی غلط ہے کیونکہ ہم سوال کرتے ہیں کہ مختارانی صاحب از دہم یہ سمجھا دینا کہ جڑ اور
قید میں کیا فرق ہے حقیقت میں ایک ہونے کو کوئی فرق بھی نہیں ہے کیونکہ جڑ ہونے کا مقصد بھی یہی ہے کہ ہر موضوع کے
موضوع ہونے میں اس کا لحاظ اور اعتبار کیا جائے گا اور یہی قید کا مقصد ہے تو مختارانی نے لغتوں کا یہ پیر بھی کر کے اسی جڑ اور
بعضوں قید پیش کر کے غلطی کا نام پر اشکال کر دیا۔ مختارانی علی صاحبہ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم بالصواب
الاسانف نیز شارح کا یہ کہہ کہ ہم ملتزمنا لزوم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار
تشارك علمین فی موضوع واحد واجب اعتبار جاز حق ہے قید مصنف پر شارح کا یہ اشکال باقی ہے نعم ہر الاشکال

المشہور شارح تھکڑائی کہتے ہیں کہ حیثیت کی قسم دہنی کو ضروری قید ماننے سے انکار کہ عین الاطلاق تو رفع ہے جائے گا لیکن ہم پر ایک شبہ اشکال اور دو کا کوئی نقصان نظر نہ آتا ہے۔ اولاً صواب والا حقہ صادقاً ایک اشکال نہیں ہے۔ یہ ہے کیا اگر دوسری قسم میں حیثیت کو جائیداد مانا جائے تو ضرورت کی قید بنایا جائے تو یہ بدست کی صورت میں اس حیثیت سے بحث کرنا اور اس کو عارضی ذاتیہ سے بنا کر اس میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ حیثیت کے قید بننے کا آپ نے یہ مطلب بیان کیا تھا کہ جتنے عارضی ذاتیہ موضوع کو عارضی اور لائق ہو سکے ان کے عارضی اور لائق کیلئے حیثیت واسطہ بنتی ہے۔ اس سے تمام عارضی کا عارضی ہوگا تو ضرور اس سے کام عارضی اور عارضی ذاتیہ ہی نہ ہوگا۔ عارضی اور حیثیت ہی جائے کہ ان کے درمیان واسطہ جب حیثیت عارضی ذاتیہ اور عارضی (موضوع) کے درمیان واسطہ ذاتیہ ہی ہے تو اب یہ خود واسطہ یعنی حیثیت ان عارضی ذاتیہ میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ یہ تو عارضی کیلئے واسطہ بنتی ہوئی ہے نہ خود عارضی میں کہتے اہل ہوئی ہو کہ ذاتی واسطہ ہیں۔ اولاً اور ذاتی واسطہ میں تو تکرار ہوتا ہے مثلاً ایک شخص سے یہ کہہ کہ میں وہ خود عارضی قبول کروں گا جو اللہ تعالیٰ بزرگاری کے واسطہ سے مجھ تک پہنچیں گی تو اللہ تعالیٰ واسطہ ہے اب یہ خود عارضی خود خدا خدا گناہ میں شامل نہیں ہوگا نیز اگر اس حیثیت تعین پر خود عارضی ذاتیہ سے بنایا جائے تو ایک بہت بڑی قرآنی لازم آئے گی وہ یہ کہ حیثیت تعین پر واسطہ بنتی ہے عارضی کیلئے اور عارضی ذاتیہ واسطہ بنتی ہیں اور واسطہ یہ ہے کہ واسطہ ذاتی واسطہ سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ واسطہ جب بنتا ہے ذاتی واسطہ کیلئے اور جب مسبب سے مقدم ہوتا ہے لہذا یہ حیثیت تعین پر عارضی ذاتیہ سے مقدم ہوگی اب اگر اسی حیثیت کو عارضی سے مل گیا بنایا جائے عارضی میں داخل کیا جائے تو متعدد یہ ہوگا کہ حیثیت عارضی بدستی ہے وہ ضرور کو اپنے ذاتی واسطہ اور اپنی جہت سے تو واسطہ بھی یہی حیثیت ہے کی اور عارضی ذاتیہ بھی یہی حیثیت ہے کی واسطہ ہونے کے اعتبار سے یہ حیثیت مقدم ہوگی اور عارضی ہونے کے اعتبار سے منظر ہوگی تو ایک ذاتی مقدم بھی ہوگی اور منظر بھی ہوگی اس کو مقدم الٰہی علیٰ اہل کہ جاتا ہے یہ قرآنی اس وقت لازم آئے گی اگر ہم حیثیت کو تعین پر بنائیں شارح تھکڑائی وہاں نہیں بیان کر رہے ہیں (۱) اور انہما میں جہت واصلیہ وافرغی موضوع طبعی ہے اگر میں حیثیت وافرغی کو حیثیت تعین پر بنایا جائے تو یہ عارضی ذاتیہ کہ جس سے نہیں انہی مکتی ہوتے مطلب یہ ہوگا کہ صحت وافرغی ہون انسان و عارضی و لائق ہے واسطہ صحت و عارضی یہ مقدم الٰہی کہ جس سے ہوگا (۲) اور دوسری مثال الجسم میں حیثیت ان عرک و صحت ہونی طبعی کا موضوع ہے اگر حرکت و سکون کو حیثیت تعین پر بنایا جائے تو اس سے بحث کرنا ہی تہ الفہم مشکل ہوگا کیونکہ اگر حرکت و سکون کو عارضی ذاتیہ سے بنایا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ حرکت و سکون انہما کو عارضی ہوتے ہیں بواسطہ حرکت و سکون یعنی اپنی جہت سے نہ مقدم الٰہی ہی ہر ہے والمشہور غنی جو اہل یہاں سے شارح تھکڑائی اشکال مذکور کے جواب دے رہے ہیں کہ جب مشہور غیر تحقیق اور اور جواب غیر مشہور تحقیق (۱)

جواب مشہور یہ ہے کہ یہاں تقویم یعنی علی نفس والی زمانہ لازم نہیں آتی کیونکہ واسطہ اور ذی واسطہ شے وہ نہیں ہے بلکہ وہ کسی اشیاء میں سے ایک واسطہ (یعنی حیثیت نفسیہ) ہے جس سے مراد امکان اور استعداد ہے اور عوارض ذاتیہ سے امکان اور استعداد اشیاء مراد نہیں بلکہ خود ذات نفسی مراد ہے مثلاً موصوفہ العجب بہن الانسان من حیث وجودہ والعرض بہاں میں میں حیث الوجود ہے۔ امکان محبت اور مراد کا علی مرض مراد ہے نہ محبت اور مرض کو مرض ذاتیہ سے بنایا جائے گا تو ان سے امکان محبت اور مراد کا علی مرض مراد نہیں لایا جائے گا بلکہ خود نفس محبت اور نفس مرض مراد ہوگی اسی طرح موصوفہ العجب بہن الانسان من حیث الوجود سے امکان محبت اور مراد کا علی مرض مراد نہیں لایا جائے گا بلکہ خود نفس محبت اور نفس مرض مراد ہوگا اسی کو جب مرض ذاتیہ سے بنایا جائے گا تو اس وقت نفس مرض اور نفس ممکن مراد ہوگا تو مفہوم یہ ہوگا کہ نفس محبت اور نفس مرض عارضی اور ہے میں بن الانسان کو واسطہ (یعنی حیثیت الانسان محبت اور امکان مرض خود واسطہ امکان محبت و امکان مرض اور ذاتیہ واسطہ عوارضی ذاتیہ) سے بنی نفس محبت اور نفس مرض امکان محبت اور امکان مرض مراد نہیں لایا جائے گا واسطہ اور ہے بات قابل غور ہے (۱) ان اشیاء میں سے ان کا وجود واقعی مراد ہے علیہ (۲) بلکہ تقویم یعنی علی نفس والی زمانہ لازم نہیں آتا۔ (۳) والحقائق سے اشارہ مختصر لائی جواب تحقیقی بیان فرما رہا ہے جس میں ماضی جواب یہ ہے کہ موصوفہ کی تخریب یہ ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور پھر کبھی اس موصوفہ کے ساتھ حیثیت کی قید لگادی جاتی ہے اور اس قید وقت کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جب اس موصوفہ سے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو حیثیت کی قید لگادی جائے گی اور اس حیثیت کا ضرر ملنا اور اعتبار کیا جائے گی بحث کرتے ہوئے اس حیثیت کو سامنے اور نہ نظر نہ لگایا جائے اس کو نظر انداز کر دے حیثیت کی قید لگانے کو یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جتنے عوارض ذاتیہ ہیں ان کا مرض اور حقیقی حیثیت کے واسطہ سے بلکہ مفہوم ہے کہ جب عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو وقت بحث اس حیثیت کا نہ لگایا جائے خواہ ان عوارض ذاتیہ کا عارضہ اس حیثیت کے واسطہ سے ہو یا نہ ہو ماضی یہ ہے کہ ایک سے عوارض کی بحث ہمیں دور اور دوسرے ان عوارض ذاتیہ کا عارضی اور الحقیقی موصوفہ کے ساتھ وہاں نہیں فرقی ہے عوارض ذاتیہ کا عارضی اور حقیقی خاص ہے اور عوارضی اشیاء کی بحث ہمیں یہ عام ہے کیونکہ جن عوارض کی بحث ہو رہی ہے ان میں سے کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا عارضی اور حقیقی اس حیثیت کے واسطہ سے نہ ہو بلکہ اس حیثیت کے عارضی اور مرضی حیثیت کا حقیقی بحث عوارض سے ہے نہ کہ عارضی اور حقیقی کا مفہوم یہ ہرگز نہ ہو بلکہ انسان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے تو بحث کرتے وقت اس محبت اور مرضی والی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائے گا، ان عوارض کے عارضی اور حقیقی کے وقت اس مفہوم محبت، مرض کو ملحوظ رکھا جائے گا مثلاً جب بن الانسان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی تو وقت بحث اس حیثیت محبت اور مرض کا ملحوظ رکھا جائے گا۔ آخر محبت اور مرض سے بحث کی جائے تو اس کی بحث کے وقت بھی تو محبت اور مرض کی حیثیت کا ملحوظ رکھا جائے گا ضروری ہے البتہ جب

اس صحت و دوسری کا خواہی بہن انسان ہوا کہ اگر وہ جس کے وقت حیثیت لفظ اولیٰ و دوم سے نہیں ہوتی اور نہ مقدم شئی علیٰ نفسہ و انما غرضی
 لازم آئے کی خلاصہ کام حیثیت والی قدر یہ بحث کی تیرے نہ کہ عراض و اس کی تو مقدم شئی علیٰ نفسہ و انما مشکل لازم نہیں آئے
 گاہ نمبر ہاخر میں کہ امہ و انور فرمائیے شریح مختصرہ انی نے جو جواب تحقیقی نقل کیا ہے کہ نہایت سبب موارض ذاتیہ اس حیثیت
 کا لایا ضروری ہے یہ حیثیت حیثیت بانیہ کا مفہوم ہے جس کا مختصرہ انی نے نقل میں لکھا کہ کیا تھا؟ فرما کہ انور انبی کو مصنف کی بات
 شہید کر دینی وہاں کا ان بالا مختصرہ تو ہم عرض کرتے ہیں یہ مختصرہ انی صاحب اگر آپ ابتداء ہی سے اسلاف کی تعمیر کر لینے تو
 آپ کو ان تکلفات و لطافت کا ارتکاب نہ کرنا پڑتا۔ اذنی فہوت بالہدایہ

﴿متن توضیح﴾

ومنها ان المشهور ان للشي الواحد لا يكون موضوعا لعلمين یہاں سے مصنف بحث ثابت
 بیان کر رہے ہیں خلاصہ بحث یہ ہے کہ شئی واحد (جس کا قودہ بالذات والاعتبار) اور دونوں ایک ہی صوبہ کا موضوع بن سکتی ہے یا
 نہیں، جبکہ صاحب یہ ہے کہ شئی واحد طور متعدد و کا موضوع نہیں ہو سکتی نہ کہ شئی واحد بالذات والاعتبار و علمین کا
 موضوع بن جائے تو میں دو علموں میں امتیاز نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ امتیاز میں العلوم موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے اگر
 موضوع واحد میں جائے تو امتیاز قائم نہیں ہو سکے گا مصنف یہ سمجھ رہی تو یہ کہہ رہے ہیں کہ شئی واحد کا علوم متعدد کا
 موضوع بنا کوئی مستحکم نہیں ہے بلکہ ممکن ہے ہر شخص الامر میں داخل بھی ہے و گو مصنف نے دو دلائل دیے ہیں (۱) امتیاز واحد کا
 علم متعدد کیلئے موضوع بنا افتراء ممکن ہے (۲) پر صرف عقلاً ممکن ہی نہیں بلکہ نفسی الامر میں واقع بھی ہے مصنف اپنے دونوں
 دعوے دلیل سے ثابت کر رہے ہیں فان افتراضی الواحد سے دعویٰ دل کی ادائیگی ہے تقریر یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی
 شئی دو علموں کا یا کسی علوم کا موضوع بن جائے کیونکہ ایک شئی (موضوع) کے عراض و ذاتیہ کے کئی انواع ہوتے ہیں تو ایسا
 ہوتا ہے کہ ایک علم میں ہی شئی موضوع کے انواع میں سے ایک نوع کے عراض و ذاتیہ کو بیان کیا جاتا ہے اور دوسرے علم میں
 ہی شئی موضوع کے کسی دوسری نوع کے عراض و ذاتیہ کو بیان کیا جاتا ہے تو اس اعتبار سے موضوع تو دونوں علموں کا ایک ہی ہوا
 لیکن عراض و ذاتیہ کے اختلاف کی وجہ سے دونوں علموں میں مختلف ہو گئے سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ کے پاس کیا دلیل ہے کہ
 شئی واحد کے عراض و ذاتیہ متواتر ہوتے ہیں مصنف فہان الواحد العقیقی سے جواب دے رہے ہیں ہمارے پاس
 دلیل یہ ہے کہ واحد قطعی (ذات باری تعالیٰ) مصنف ہوتی ہے صفات کثیرہ کے ساتھ یہ صفات کثیرہ ذات بذات خالی کے
 عراض و ذاتیہ کہاتے ہیں اور یہ صفت بذات خالی (خواہش) کا کتبہ انور کے ہیں (۱) بعض صفت ہستی ہیں (صفت حقیقی

و ہے جو تھکا بھٹکا کسی کی طرف متعلق ہو اور نہ غیر پر موقوف ہو (۱) جیسے اللہ تعالیٰ کا حق ہو یا غیر ہو (۲) بعض صفات اضافیہ ہیں وہ ہیں جو غیر پر تعلق ہو موقوف نہ ہوں البتہ جو غیر پر موقوف ہوں جیسے خلق علم قدرت وغیرہ (۳) بعض صفات انجائیہ و شریعیہ ہیں مثلاً اللہ موجودی قادر اور (۴) بعض صفات صلیبیہ ہیں مثلاً اللہ لیس بجز ہر و لیس برض، لیس عکس اس سے معلوم ہوا کہ واحد حقیقی کے معارض مختلف نوع کے ہیں بجز انہا ایہ بھی دعویٰ ہے کہ یہ تمام عوارض واحد حقیقی کے معارض ذاتی ہیں جو واحد حقیقی کو بالذات عارض الازمن ہوتے ہیں یا کسی کو بھی معض و سلب سے ثابت کر رہے ہیں جس کی تصریح یہ ہے کہ عوارض ذاتی سے کہ تمام صفات باری تعالیٰ جو کہ عوارض ذات باری تعالیٰ ہیں یہ عوارض ذاتی ہیں یعنی غیر واسطہ لاحق ہیں اگر آپ عوارض ذاتی تسلیم نہیں کرتے تو ہم کہتے ہیں کہ آپ ممکن شےوں میں سے کوئی شے اختیار کریں گے (۱) یا تو آپ کہیں گے کہ یہ تمام عوارض ذات باری کو عارض ہیں (۲) کیونکہ سے یہ باطل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی چیز نہیں ہوتی، واحد حقیقی کہتے تو اس ذات کو ہیں جو کسی شے سے بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے لہذا بیسٹہ ہونا عارضہ (۱) یا آپ کہیں گے کہ یہ صفات ذات، مطلقہ ہوں تو ان کو عارض ہونا ہی نہیں کسی امر متصل کی وجہ سے تو ہم پہنچتے ہیں کہ وہ امر متصل کیا ہے یا جو واحد امر متصل کوئی امر سبائی ہو گا یا صفات، مطلقہ تعالیٰ میں سے کوئی صفت ہوگی اگر صفات باری تعالیٰ کا لائق امر سبائی کی وجہ سے ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ذات تعالیٰ و تقدس کا اپنے صفات کے اعتبار سے اعتبار نہی الخیر اور اکتسابی بالظہر لازم آئے گا یہ نہ جائز ہے اور اگر امر متصل صفات میں سے کوئی صفت ہو تو ہر مطلب یہ ہوگا کہ یہ صفت کا عارضہ لائق واحد حقیقی کو اور مطلق صفت کے واسطے سے نہ ہو گا تو ہم دوسری صفت کے بارے میں سوال کریں گے کہ اس کا عارضہ لائق کس طرح ہے لہذا انہ بجز انہ واحد امر متصل وہ سبائی کی وجہ سے ہے یا کسی اور صفت کے واسطے سے ہے لہذا انہ بھی باطل بجز انہ کا جلال بھی واضح ہو چکا ہے اسی طرح امر سبائی کی وجہ سے لائق بھی نہیں ہو سکتا تو اس صفت کا لائق بھی کسی اور صفت کے واسطے سے ہوگا بجز ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا لائق اور صفت کے واسطے سے ہے بجز ہم اس صفت کے بارے میں سوال کریں گے تو آپ کہیں گے اس کا عارضہ اور صفت کے واسطے سے ہے تو یہ کاوی چلتی ہے کہ یہ کیوں نہ ہو لائق نظر نہیں آتی تو اس صورت میں تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا مبادا موقوف علیہ کو کہا جاتا ہے تسلسل فی المبدأ کی یہی صورت ہوگی کہ یہ صفت دوسری پر موقوف ہوگی تو یہ دوسری صفت تیسری پر موقوف ہوگی تو یہ تیسری صفت چوتھی پر موقوف ہوگی تو چوتھی صفت چوتھی پر موقوف ہوگی تو پانچویں صفت چوتھی پر موقوف ہوگی تو یہ سلسلہ چلتا رہے گا جس کا نتیجہ تسلسل فی المبدأ کی صورت میں نکلے گا اور تسلسل ایک امر ہے لہذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ کہیں نہ کہیں جا کر یہی صفت کا عارضہ و لائق واحد حقیقی کو کسی اور صفت کی وجہ سے نہیں ہوگا بجز انہ اس صفت کا عارضہ لائق واحد حقیقی کا عارضہ لائق تعالیٰ صفات کا

عروض لاند ہوتا ہے بلکہ لاند ہے جب آپ وقت کا عروض لاند ثابت ہو گیا تو باقی میں بھی آپ تسلیم کر لیں کہ ان کا
عروض بھی لاند ہے اگر آپ تسلیم نہیں کرتے تو ہم آپ کو پھر دلیل سے سنا کریں گے (کامرا) ہم کہیں گے کہ ان میں کوئی باقی
صفات کا عروض بھی لاند ہے اگر نہیں مانتے تو پھر آپ کہیں گے باقی کا عروضی جز ہے اس کا اطلاق واضح ہو چکا ہے۔ باقی کا
عروض اس میں کیا کی وجہ سے ہے یہ بھی کہنا ہے (کامرا) یہ دلیل (اگر باقی کا عروض اور صفت کے واحد سے ہے تو ہم اس صفت
کے بارے میں سوال کریں گے آپ کہیں گے اس کا عروض اور صفت کے واحد سے ہے تو پھر دلیل عقلی کی اہمائی لازم
آئے گا بلکہ اس صفت کے بارے میں بھی آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کا عروض بھی ذات کی وجہ سے ہے تو پھر اس میں
ذاتی ثابت ہو گیا ہی طرح ہم تیسری صفت کا عروض ذاتی ہونے میں بھی عید کی دلیل سے ثابت کریں گے لہذا اس دلیل سے ثابت
ہو گیا کہ ہم صفات باری تعالیٰ واحد حقیقی (اللہ تعالیٰ) کیلئے عروض ذاتی ہیں نیز اگر اس شخص سے صفات باری تعالیٰ کی کوئی
صفت مراد لی جائے تو انکمال و بھیج کی فرمایا بھی لازم آئے گی تو اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ واحد حقیقی کیلئے اعراف مشتبہ ہیں
کیونکہ صفات ہی اعراف ہیں مگر ان میں سے بعض حقیقی ہیں بعض افتادی ہیں اور بعض خیالی اور بعض سلبی ہیں یہ سب اعراف
مشتبہ ہیں اور ہیں بھی واقعی اب ہم مثال سے عرض کرتے ہیں کہ واحد حقیقی میں علم کا موضوع نہ رہا ہے ایک علم میں نہ کی
ایک نوع مثلاً صفات حقیقی کے اعراف ذاتی سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے ہم شبہ اور سری فوراً (صفات افتادی) کے
بارے میں بحث ہو رہی ہے تیسرے علم میں تیسری نوع سے بحث ہو رہی ہے (مثلاً صفات ایجابی) تو یہ تین علوم مختلف ہیں
جائیں گے اور ان سب کا موضوع ایک کسی ہے اور واحد حقیقی اور اب واحد حقیقی جو جس کل لایا جو واحد ہے ذات بھی اعتبار
بھی اس کے اعراف ذاتی مشتبہ ہیں اور واحد حقیقی علوم متعدد کا موضوع بھی ملتا ہے تو دوسری چیزیں تو لطیف و ان
ملتی ہیں۔ ویسکون تنویر ہما یہ سبب الا عراض سے مصنف احوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ
جب آپ نے یہ ثابت کر دیا کہ شکی واحد باذات والا اعتبار علوم متعدد کیلئے موضوع نہ بن سکتی ہے تو ہم عرض کرتے ہیں کہ اس
صورت میں ان علوم متعدد کا اعتبار اور اختلاف ایک دوسرے سے کسی طرح ہو گا کیونکہ قیادہم موضوع کے اعتناء اور اختلاف
تبعیہ ہوتا ہے (ہم تو یہی کہتے ہیں چلے آ رہے ہیں کہ موضوع علم کا جانا اس لیے ضروری ہے کہ اعتبار میں علوم ہو سکیں)
اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے علوم متعدد کا اختلاف موضوع کی وجہ سے ہی ہوتا ہے یہاں تو موضوع ایک ہے تو علوم کا آپس
میں اختلاف اور اعتبار کی طرح ہو گا تو مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں چونکہ موضوع تمام علوم کا ایک ہے تو علوم کا
اعتناء اور اختلاف موضوع کی وجہ سے تو نہیں ہو سکتا لہذا اس صورت علوم متعدد کا اختلاف اور اعتبار عروضی ذاتی ہو سکتا
کے اختلاف کی وجہ سے ہو گا کیونکہ ہر علم میں مختلف نوع کے عروض ذاتی ہیں لہذا جو اس طرح علوم کا اعتبار اور

دیباچہ (اور یہ عالم ہے بساط مراد ہیں) اسی طرح علم اسماء و العالَم کا موضوع بھی اجسام عالم کو قرار دیا ہے لیکن کن حیث
 اظہیر جو علم صحت اور علم اسماء دونوں کا موضوع اجسام عالم ہے اور ان کے ساتھ جو حیثیت ہے وہ ایسا ہے جو عرضی ذاتیہ کو
 کے ہونے کیلئے ہے۔ ہر موضوع میں جس کے لئے یہ موضوع کی جڑ ہوتی تو بحث فی العلم ہوتی حالانکہ یہ بحث فی
 العلم ہوتی ہے تو یہ حیثیت موضوع سے خارج ہے۔ کی اور دونوں میں کا موضوع اللہ جسم عالم ہو گا اور موضوع کے اعتبار سے
 ان میں کوئی تمایز اور اختلاف نہیں ہو گا البتہ کمونات کی وجہ سے اختلاف ہو گا علم صحت میں ان کے اشکال سے بحث ہو گی اور علم
 اسماء میں طبائع سے بحث ہو گی تو ثابت ہوا کہ ان دونوں میں علمین کا تمایز و تباہی کمونات مساکی کی وجہ سے ہے اگرچہ موضوع
 واحد ہے تو دعوی ذاتی و عرضی نفس اناس بھی ثابت ہو گیا۔ و علم السماء و العالم علم ہیں سے شارع تبارک و تعالیٰ علم
 اسماء و العالم کی تعریف کر رہا ہے کہ علم اسماء و العالم وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے احوال اجسام کی معرفت حاصل ہوتی ہے
 اجسام عالم سے ارکان عالم مراد ہیں اور ارکان عالم سے مراد کمونات اور جو کچھ ان میں ہے اسی طرح اجسام سے مراد عناصر
 اور جوہر (پانی، ہوائی، آگ، زمین، آبیسی، لہنی، ان کی طبائع و حرکات اور ان کے موضوع کو کونسا عنصر کسی کر رہا ہے ان سے بحث ہوتی ہے
 نیز اس علم میں اجسام کی صنعت (بکثرت) اور ان کو تہ بہ تہ تجسید کیلئے کی کثرت معلوم ہوتی ہے جو ممکن اقسام عنصر الطبعی بحر علم
 اسماء و العالم علم طبعی کی ایک قسم ہے اور علم طبعی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس میں احوال جسم سے بحث ہوتی ہے من
 بحث ظہیر (یعنی من حیث الحکمت و السکون) اور علم طبعی کا موضوع الجسم الجسم من من حیث ان معرض للتعرف ہے اس لہجہ میں طبعی
 کا موضوع جسم محسوس ہے اس حیثیت سے کہ اس کو ظہیر ماضی یا مستقبل ہے یا ثابت یا متغیّر ہے اور علم طبعی میں جسم محسوس کے
 احوال کی بحث اسی حیثیت سے ہوتی ہے فقیر ابول نے اسی طرح ذکر کیا ہے شارع نے قسم لا یخفی سے وضاحت کی ہے
 کہ یہ بات بھی غلطی نہ ہے کہ علم طبعی میں جو حیثیت ہے وہ خود کوٹ غما ہوتی ہے اور اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ یہ حیثیت
 قید مرئی ہے یعنی یہ حیثیت عوارض ذاتیہ کے ماضی و مستقبل کیلئے قید ہے وہم هذا فظہر یہاں سے شارع تبارک و تعالیٰ
 و تعزاضات کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن میں اختلافات وارد کر رہے ہیں لہذا اولاً اشکال اول کی تقریر یہ ہے کہ آپ کی ذمت
 ہر لہجہ کی روشنی و عدم متقدم و کا موضوع من من حیث ہر کہ کا داراں اس بات پر ہے کہ حیثیت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو موضوع کی جڑ
 بنی ہے اور دوسری قسم وہ حیثیت جو بیان بنی ہے لیکن شارع کہتے ہیں کہ ہم اس پر پہلے اشکال کر چکے ہیں کہ یہ قسم حیثیت باطن
 ہے اور دونوں صورتوں میں حیثیت موضوع کیلئے قید ہے اس لیے شارع کہہ رہے ہیں وقت معرفت مافیہ لیکن ہم عرض
 کرتے ہیں واپس قاعدہ معرفت جواب فکر۔ و ثانیہ اور دوسرے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ معنی کا جوں کہ جس مراد تھا علم
 و اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح اختلاف علم موضوعات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے یہ

ظاہر ہے بلکہ اتحاد اور اختلاف ہم صرف موضوع کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے ہوتا ہے محققین حضرات صرف موضوع کو ہی بنیاد بنا کر اس کی تعلیل اس طرح بیان کی کہ جب محققین حضرات (اہل اعتدال نے) امر میں موجودات یعنی موجودات خارجہ کے احوال معلوم کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے ان موجودات خارجہ کے تھکنے کے نوع اور جنس متعین کیے پھر ان اجناس و انواع کو موضوع بنا کر سب طاقت بشریہ ان کے متبع عوارض ذاتیہ تھے ان سب کو اس طرح میں ذکر کیا اور ان سے بحث کی، لیکن محسوس بنا کر موضوع کیلئے ثابت کیا تو ان کو سائل ہر عید حاصل ہو گئے اور یہ سب مسائل راجع ان موضوع تھے اور موضوع سے انہوں نے تھے تو موضوع کے اعتبار سے یہ مسائل متحد تھے اگرچہ محمول کے اعتبار سے تعلق تھے تو ای وحدت موضوع کے اعتبار سے اس مجموعہ کو حد قرار دے کر اس کی ایک تدوین کی گئی اور اس کا ایک مستثنیٰ رقم تجویز یا گیا ہے اور ہر ذی کو اجازت دیدی گئی کہ اس موضوع کے جو بھی احوال معلوم ہوں وہ ان کو اس علم کے ساتھ ملا دے کیونکہ ہر علم سے یہ معتبر ہو چکا ہے کہ اس علم کے موضوع کے متبع عوارض ذاتیہ ہیں، جہاں تک طاقت انسانی یہ پہنچ سکتی ہے ان چیز سے بحث کی جائے فلا معنی سے بحث سابق کا نتیجہ بیان کر رہے ہیں کہ بحث سابق سے معلوم ہوا کہ علم واحد کا متعدد صرف وہ ہے کہ ایک شئی یا چند تناسب اشیاہ کو موضوع بنا کر اس کے متبع عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دیگر عوارض کو طلب کر کے ان کے ساتھ ملا دیا جائے اور عدم کے قریب اور اختلاف کا لگنا معنی ہے کہ ایک علم میں ایک شئی (موضوع) کے احوال سے بحث ہو رہی ہے اور دوسرے علم میں دوسری شئی کے احوال اور عوارض سے بحث ہو رہی ہے اور یہ دونوں ممکن (موضوع) یا تو آپس میں متضاد یا لذات ہوں گی یا ان میں تو ہر اعتباری ہوگا پھر اعتباری کے چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک شئی کو ایک علم کا موضوع مطلقا بنایا گیا پھر ای شئی کو دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا لیکن عقیدہ بالحدیہ کہ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی واحد کو موضوع بنایا گیا ایک علم کیلئے عقیدہ بالحدیہ کہ دوسرے علم کا موضوع بنایا گیا کسی دوسری قیہ کے ساتھ عقیدہ کر کے اس اعتبار سے دونوں علموں کے موضوع میں تضاد اعتباری ہو جائے گا، ہر حال اس ساری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم موضوع کے اتحاد اور اختلاف پر مبنی ہے۔ **وہذاک الاحوال معجولہ** یہاں سے شروع ہونا چاہیے کہ جس طرح کے اختلاف اور عوارض ذاتیہ کے اختلاف اور اتحاد کی وجہ سے علم کا اتحاد اور اختلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ عوارض ذاتیہ محمول ہیں ان کو طلب کیا جاتا ہے اور موضوع معلوم اور میں الوجود ہوتا ہے اور تجویز قیہ میں اصول کی صلاحیت رکھتی ہے وہ معلوم ہی ہوتی ہے محمول چیز اعتبار میں معلوم نہیں کر سکتی تو موضوع ہی وہ ہے اعتبار میں معلوم کیلئے محمول تو خود نہیں ہے وہ اعتبار میں معلوم کی صلاحیت نہیں رکھتا جواب انکار راجح شرعی کی یہ ساری تقریر لگے کیونکہ اگر شرع کی مراد یہ ہے کہ قریب علم بالمرسوعات الہی اور اسب نہ ہے بہ نسبت قریب محمولات کے تو ہم اس بات کو تسلیم کریتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علوم کا اعتبار محمولات

مستقل کی کتاب اشعار کی کتاب اہم زبان میں ہے۔ **قولہ وانما قلنا الخ** غرض شروع تو فتح تھی کہ مصنف نے انراض و اپنے مقدمہ پر یہ استدلال پیش کیا کہ واحد حقیقی جس کی ذات میں کسی اعتبار اور کسی وجہ سے بھی کثرت اور تعدد نہیں، نہ مستبعد ہوگا ہے نہ متکثر۔ کثیر متعدد کے ساتھ ان میں سے بعض صفات حقیقی میں جیسے نہ تو ہے اور بعض اضافی میں جیسے عقل بعض حلیہ، شہ جیسے تحریر، مساوات الی ایسی لہذا وہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ واحد عقلی مختلف ہے نہ متکثر نہ متعدد کے ساتھ تو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ واحد حقیقی کیلئے اعراس و ذاتیہ متعدد ہوت ہیں کیونکہ یہی صفات متعدد، غوامض ذاتیہ ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے اب ان صفات کا تشفیہ انوں اور غوامض کا غیر متکثر صفات حقیقیہ پیچیدہ ہوں ہیں اور صفات اضافیہ متعدد ہوں ہے نیز ان کا ذاتی ہونا عقلی اعراس ہی کو ثابت کرنے کیلئے دلیل یہ ان کی کہ ان یہ صفات واحد عقلی کیلئے ذات ثابت و از جن نہ ہوں تو چرچوں صورت میں ہیں (۱) ایک صورت یہ ہے کہ ان صفات کا ثابت اعراسی جڑوں پر ہے۔ اور باقی ہے کہ تک واحد حقیقی کی کوئی جڑ ہی نہیں، اور یہ ہے اسلئے وہاں جڑ (۲) اور ہی صورت یہ ہے کہ صفات کا غرض و اشاعت کسی مابہر متعلق کے واسطے ہے وہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں واحد حقیقی کا اعتبار الی غیرہ، اعتبار الصفات لازم آئے گا مگر ان کے اعتبار، بغیر لازم آئے گا کہ وہ جب تشفیہ ہوں لہذا تبدیل ہوں جن اخص و اخص و کسان پسند نفسی ان یقتصر علیہ لہذا اسے شمار و تعدد ذاتی مصنف پر اطلاق نہ ہے پس کہ مصنف نے اس میں کثرت نہیں کی نہ نہیں کہ مصنف کو چاہئے تھا اس کو بھی ذکر نہ کرے جو اب اعتقاد ذاتی مباح کہ مبالغہ واپس کیونکہ مصنف نے اس میں بھی ذکر کیا ہے کیونکہ ان کا بغیر و اس سے مراد عربین اور صفات دونوں ہیں یہی توجہ ہے کہ مصنف نے اس کو باطل کرنے کیلئے دل و دل مراد استعمال نہ کیا ہے کیونکہ یہ امر مہینہ ہی کے اطلاق کی دلیل ہے نہ کہ صفات کے اطلاق کی یہی وجہ بھی دیا گیا ہے کہ امر مہینہ کے ذکر کرنے کی اور اس کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ غرض ذاتی سے، غرض ذاتی مراد ہے نہ محمول، نہ کچھ چنگ امر مہینہ خود محمول نہیں ہو سکتا تو یہ دوسرے غرض ذاتی کے لئے کہیں واسطہ بھی نہیں میں سے کہ (۲) تیسری صورت یہ ہے کہ صفات میں سے بعض کا ثابت اعراسی لخواہ حقیقی اور ہی بعض صفات کے واسطے ہے وہ ہر صفت کا غرض اور کثرت اور ہی صفات کے واسطے ہے تو وہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں حقیقی الی الہامی لازم آئے گا مبادی سے نہ مراد یہ تو ہر صفت دوسرے کہیں مہم اور معروف مہم ہی جائے گی و تشکیک فی الہامی لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور اس کے اطلاق کی دلیل و دوم اکام میں مذکور ہے لہذا تسلیم کرنا ہوگا کہ بعض صفات کا غرض و اشاعت نہ ہے اس سے ایک غرض ذاتی ہوت ہو یا ہم کہتے ہیں کہ اب دوسری صفات کا ذاتی ہونا بھی تسلیم کرنا کرنا چاہیے کہ تو ہم دلیل بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر دوسری صفات کا غرض لذت ہے تو ہمارا ذاتی ہوت ہو یا بھی اعراس ذاتیہ خود ان لذت نہیں تو پھر لہذا ہونا بھی باطل

ہے یا غیر ہوگا اگر غیرت امر متعلق مراد ہے وہ بھی باطل ہے خود مراد بطلان اگر غیرت مراد صفت من صفات ہے کہ ہر صفت کا
 لائق بواسطہ صفت آخر ہو تو تسلسل فی الزام ہی لازم آئے گا لہذا آپ وحلیم کہ چاہے کہ کہیں یا کہ کسی صفت کا عرض دلوق
 لائق ہوگا تو اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا یعنی اعراض ذاتیہ متعود ثابت ہو جائیں گے۔ فنان قبیل یہ جہوز ان
 ینتقص الخ عرض شارح تصدقانی جواب سوال۔ سوال ایہ ہوتا ہے کہ آپ نے جس انداز میں اعراض ذاتیہ متعود کو ثابت کیا
 ہے ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم صرف ایک عرض ذاتی کے ثبوت کو ماننے ہیں اس سے زیادہ نہیں اس طرح کہ جب ابتداء
 آپ نے یہ کہا کہ ایک صورت یہ ہے کہ بعض صفات کا ثبوت دوسری بعض صفات کے واسطے ہوگا اور اس صورت میں
 تسلسل لازم آئے گا لہذا کسی جگہ پر جا کر تسلیم کر دیجئے کہ اس صفت کا عرض ذاتی ہے تو ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا اور ہم نے
 بھی تسلیم کر لیا لیکن پھر آپ کا کہہ مرنی صفات کے بارے میں کہنا کہ ان کو بھی ذاتی تسلیم کر لو ورنہ تسلسل لازم آئے گا یہ ہم نہیں
 ماننے ہم سمجھتے ہیں دوسری صفات وہم ذاتی بھی تسلیم نہیں کرتے اور تسلسل۔ لہذا ان بھی لازم نہیں آتا اور جس طرح کہ جب
 ایک عرض ذاتی ثابت ہو گیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ باقی تمام صفات کا عرض ای عرض ذاتی کے واسطے ہے لہذا تسلسل لازم
 نہیں آئے گا کیونکہ آخر کار ان صفات کا عرض ایک عرض ذاتی پر ختم ہوا ہے اور وہ عرض ذاتی وہی ہے جو اول ثابت ہوا ہے تو
 تسلسل بھی لازم نہیں آتا اور آپ کا کہنا بھی ثابت نہیں ہوا کہ واحد متعلق کے اعراض متعود (مستحقہ انوار) ہیں بلکہ صرف ایک
 ی نوع ثابت ہوئی ہے۔ ولہذا معلوم اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اس عرض اور صفات متعدد ہیں بعض کا ثبوت ابتداء سے
 اور بعض کا ثبوت واسطے کے ساتھ ہے بلکہ بھی دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہی تو اعراض ذاتیہ کے شروع کا حاکم واحد متعلق کے
 عرض متعود ہیں اور دلیل سے صرف تعداد ثابت ہو جائے کہ ہمارا مطلوب نہیں ہے ہمارا مطلوب تو عرض ہے اور وہ اس دلیل سے
 ثابت نہیں ہوتا۔ قطعاً سے جواب دے رہے ہیں اصل جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ مکمل ثابت ہے اعراض ذاتیہ کا تعداد بھی
 ثابت ہو رہا ہے۔ و شروع بھی کیونکہ جب آپ نے یہ کہا کہ باقی تمام صفات کا عرض اس عرض ذاتی کے واسطے ہے ہوگا تو ہم
 کہتے ہیں کہ باقی صفات بھی عوارض ذاتیہ ہیں۔ نہیں کیونکہ حاکم یہ ہے کہ جو صفت عرض ذاتی کے واسطے ہے عرض خود
 بھی عرض ذاتی بن جاتی ہے لہذا باقی صفات بھی عرض ذاتی بن جائیں گی اس طرح اعراض ذاتیہ کا تعداد ثابت ہو گیا نیز شروع
 بھی ثابت ہے کیونکہ جب منہ سے کہہ دیا کہ ثابت ہو گیا تو اس کو شروع لازم ہے کیونکہ حاکم یہ ہے کہ وہ صفات متعدد جو ایک محل
 کے ساتھ قائم ہوں اور متعود ہوا کرتی ہیں جن میں اختلاف نوعی ہوا کرتا ہے وہ مختلف انواع ہوتی ہیں یہاں چونکہ تمام
 صفات متعدد ایک ہی محل (واحد متعلق) کے ساتھ قائم ہیں لہذا ان کا تعداد نوعی ہوگا مثلاً صفات حقیقیہ ایک نوع ہوگی صفات
 اضافیہ دوسری نوع ہوں گی صفات ایجابیہ تیسری نوع ہوگی تو اعراض ذاتیہ کا شروع ثابت ہو گیا۔ اختلاف اور تعداد شخصی نہیں ہے

[illegible]

﴿متن توضیح﴾

فنصنع الكتاب علی قسمین مصنف فرماتے ہیں ہم اس کتاب کو دو قسمیں پر وضع کر رہے ہیں قسم اول اور ثمریہ میں اور قسم ثانی احکام میں ہے پھر اول ثمریہ چار ارکان پر مشتمل ہیں کتاب سنت افعال و اقوال اس کی کہن اول کتاب میں ہے اور القرآن یہ تفسیر ہے کتاب ثانی پھر اس کی تعریف عقلی کیا جاتا ہے جو عقل و فیضان و فی الواقعہ و فوائد و اثرات پر آئے پاک کی تعریف عقلی ہے دینیہ معنی ہائے عالمی تعریف یہ ہے کہ کتاب (قرآن) کہہ ہے جو مصنف کے دھمکوں کے درمیان جاری طرف عقل کیا گیا ہے تو اثر کے ساتھ مصنف سے دو مصنف مراد ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جمع کرائے پھر ان کے بعد جو ان کے واثق اور پچھلے فروع مسائل و کتابت یہاں سے فوائد و فوائد بیان کر رہے ہیں دینی مصنف فصل اول ہے اس سے (۱) بابت کتب الیہ خارج ہو گئیں تو بابۃ اشکال: الخیر (۲) احادیث الیہ (تفسیر) خارج ہو گئیں (۳) مداریت یہ ہے ان القرآن الہی علیہ و الفوائد احوال خارج ہو گئے کیونکہ یہ تمام عقول میں دینی مصنف نہیں ہیں تو اب فصل ثانی ہے اس سے قرآن شفاء خارج ہوئی کیونکہ یہ عقول الیہ یا تو اثر نہیں ہے بلکہ بعض مصنف فقہاء میں ہے مثلاً مصنف ابن مسعود بھی ابی بن کعب اس کی نقل یا تو اثر میں بلکہ یا بار الا عاد ہے وقد لورد ابن الساجب ان هذا التعریف دوری مصنف کے مسائل واجب کا اعتراف نقل کر کے اس کے بعد جوابات دے رہے ہیں ہمارے ان کا واجب نے اشکال کیا ہے اس تعریف میں اور لازم آتا ہے کیونکہ کتاب کی تعریف کی گئی اقل الیہ میں دینی مصنف تو معرفت قرآن و توفیق ہوگی معرفت مصنف پر کیونکہ معرفت موقوف ہونا ہے علی معرفت اجزاء تعریف و تعریف مصنف ضروری ہے اور اس سے قرآن واضح نہیں ہوگی اب اگر مصنف کے بارے میں سوال کیا جائے المصنف تو احوال جواب یہ ہوگا کہ کتب فی القرآن معرفت مصنف موقوف ہوگی معرفت کتاب (قرآن) پر ہی اور کہا جاتا ہے ای تووقف الشئ علی ما یتوقف علیہ ذالک الشئ فاجبت عن هذا بقولی جواب! مصنف نے جواب دیا کہ یہاں دینی دور نہیں ہے کیونکہ کتاب (قرآن) کی تعریف تو موقوف علی معرفت المصنف ہے لیکن مصنف کی معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصنف کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اس لیے کہ مصنف معلوم و حدیث میں ان کے ہر ایک ہر ایک نے ہیں ان کے یہ جتنا ان تعریف نہیں ہے تو معرفت قرآن تو موقوف علی معرفت المصنف ہے لیکن لا تخلف معرفت المصنف علی معرفت القرآن فلا درستم اودت تحقیقا فی هذا الموضع الخ یہاں سے مصنف اعتراض ان الحادید کا دور مراد جواب دے رہے ہیں جواب ہے اس تعریف پر ان کر رہے ہیں کہ میں اس مقام تعریف میں کچھ تفسیر کر:

چاہتا ہوں۔ یہ جو کتاب یا القرآن کی تریف کی گئی ہے جو تریف کے لوگ اس میں سے کوئی ایک ہے یا کچھ ہے یا سب سے
 جو جواب اول دیا گیا تھا اس کا خلاصہ ایسی تحقیق پر مشتمل ہے جو تریف کی دو قسمیں ہیں (۱) انہی تریف سے منظور
 معرف کی وہ بہت تھیں اور انہی بیان کر رہا ہوں ہے اس کو حد کہا جاتا ہے (۲) انہی تریف سے منظور ماہیت و حقیقت کو بیان کر
 رہا ہوں بلکہ معرف کو کہہ رہا ہوں۔ یہ کتاب کا رد و انکار نہیں اور انہی تریف سے منظور ہوتی ہے اس کو حد کہا جاتا ہے مثلاً جب کہا گیا ہے
 کہ زیادتی شئی معنی ذاتہ تو مقصد یہ ہو گا کہ یہ حد سے بڑھ کر کچھ خاص نہ ہو جائے یا کہ اس کا انکار اس کا اختیار نہ ہو جائے تو جواب
 میں نہیں کہے کہ وہاں نام والا ہے وہاں جگہ کا رہنے والا ہے لہذا تریف سے تحقیق کے قدر شکل صورت سے یہ تو یہ مقصد ہے اور
 سب سے ان کے ذکر کرنے سے زیادہ کامیاب ہو جائے گا اپنے ماموں سے اور اس تریف میں چند فرق ہیں (۱) تریف عقلی میں
 جنہیں اور عقل کا ذکر کرنا ضروری ہے بلکہ انہی تریف اور قسمیں میں ضروری نہیں صرف خامیات اور مشغلات کا ذکر کرنا ہے جن کے
 ساتھ نہیں و تحقیق حاصل ہو جائے (۲) انہی تریف سے منظور ماہیت بیان کرنا تو تحقیق سے سوال کیا جائے گا کہ تحقیق
 تیسری صرف مقصود خود ہی سے سوال کیا جائے گا (۳) انہی تریف کی ماہیت بیان کرنا مقصود خود ہی صورت میں ضروری
 عرف میں ضرورت کی نہیں ہے بلکہ تریف ضروری ہے کہ معرف کی تحقیق تیسری مقصود خود اور اشارہ معرف سے عقلی و عقل
 ہو جاتی ہے تریف کرنا ضروری نہیں (۴) انہی تریف سے منظور ماہیت و حقیقت بیان کرنا مقصود خود اور کسی تریف لینے اور غرض
 ہے مگر مقصود تیسری و تحقیق معرف ہو تو اس میں رد کا رد ضروری نہیں ہے بلکہ جائز ہے (۵) انہی تریف سے منظور
 قرآن اور انہی معرفت کی ضروری ہے یا معرفت کی غرضت ہو جائے اور تحقیق تیسری شہادہ جزا جو تریف کی معرفت
 ضروری نہیں ہے بلکہ اشارہ و تلمیح کا کافی ہے یا کہ کتاب یا القرآن کی یہ تریف نہ کہ ہے وہاں دو قسموں سے کہ
 انہی قسم سے قرآن مجید ماہیت کا بیان ہے یا اس کی تحقیق و تیسری ہے (یعنی رقم ہے) ماہیت کتاب یا قرآن کی تریف ہے جو
 اور اشارہ ہے گا اور اگر یہ کتاب قرآن کی تیسری اور تحقیق ہے مگر اشارہ نہیں آتا تو کہ تیسری و تحقیق سے اشارہ نہیں دیتا تو
 مطلب فرماتے ہیں کہ ہمارے علم سے جو تریف کی ہے (ماضی بلا آخر و سنو نے یہ تریف کتاب کی کی ہو یا قرآن کی
 وہاں ضرورت نہیں ہے ماہیت کتاب و ماہیت قرآن کی تریف نہیں ہے بلکہ ان کی تیسری اور تحقیق سے بیان ہو ہے یہ تریف کی
 کتاب یا قرآن قرآن قرآن کے جواب میں واقع ہوتی ہے مثلاً بیان کیا جائے گا کہ کتاب زیادہ جواب میں آئے گا ماضی بلکہ
 ان لان القرآن یطلق علی الکلام الاصلی البغیر من سے معنی تریف کے تحقیق نہ ہے نہ دلیل و قرآن
 ہے میں خلاصہ یہ ہے کہ اس تریف سے مقصود کتاب یا قرآن کی تحقیق اور تیسری ہے بلکہ کلام حق میں مشرک ہے اس کا
 مطلقہ و معنی پڑتا ہے (۱) انہی قرآن چمک کا طلاق کام دلی اور کلام حق پر ہونے کو حکمت سے مراد ہوتا ہے (۲) انہی

قرآن کا اطلاق کلام فقہی پر ہوتا ہے جو کہ دینی علی الکلام الاذلی اور مقروعلی التلک السہاد ہوتا ہے جب قرآن پاک کا اطلاق در
ممنوں پر ہے تو سوال یہ ہوا کہ اکی التعمین قرآن؟ جواب یہ دیا گیا ہوا **ما فضل اللہ مقصد** یہ ہے کہ تازی مراد
قرآن ہے جو مقروعلی التلک السہاد ہے نہ کہ کلام الاذلی اب اس تعریف سے معارف (قرہن) کی تسمین و تخیص اور امتیاز ہو گیا کلام
اذلی سے قرہ تخیص و تسمین ہے نہ ان ماہیت نہیں ہے جب ثابت ہو گیا کہ یہ تعریف تخیص و تسمین ہے تو دور لازم نہیں آئے گا
کیونکہ تخیص و تسمین میں دور لازم نہیں آتا اور تو ماہیت کی تعریف حقیقی میں لازم آتا ہے اگر یہاں بھی تعریف سے مقصود ماہیت
کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف ہوتی پھر دور لازم آتا کیونکہ اسی صورت میں صرفت لایہ صحف ضروری ہے اور صرفت
صحف میں امتیاز وغیرہ کافی نہ ہوتا اور پھر صرفت صحف متوقف ہوتی صرفت ماہیت قرآن پر تو دور لازم آتا ہے جب کہ یہ
تخیص و تسمین ہے تو کوئی دور لازم نہیں آتا غرض الا فکل۔ اعراض دور کا یہ جواب حقیقی ہے جبکہ جواب اولی سرسری تھا آخر
میں ایک جواب الہامی آئے گا۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ **فمنع تعریع علی قولہ فیبیح** غرض تحقیق ماہی اشرار کہتے ہیں کہ فیض کی ماہی تعریف ہے اور اسی کی
تعریف مائل فیض علی کہ اذکر ہے یہ مقصود ہے کہ کمال میں ہم نے کہا کہ اس فیض میں اول اور احکام کے احوال سے بحث ہو
گی لہذا اب ہم اس کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اول ازل کے احوال میں اور قسم ثانی احکام کے احوال میں یہی
مقاصد غرض جواب سہل مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف کا قول فیض الکتاب علی تسمین صحیح نہیں ہے کیونکہ کتاب کی
وضع صرف دو قسموں پر نہیں ہے بلکہ اس میں تو بحث تعریف و بحث موضوع بھی داخل ہے جو ان دو قسموں کے علاوہ ہے تو صرفی
تسمین باطل ہے۔ جواب دہی مقاصد سے اسی اشکال کو رفع کیا کہ الکتاب سے پہلے مضامین مقدمہ ہے اسی فیض
سے مدد الکتاب علی تسمین یعنی مقاصد کتاب دو قسموں پر تھیں نہ کہ مجموعہ کتاب تو بحث تعریف اور موضوع مقاصد کتاب
میں داخل نہیں ہے لہذا یہ تسمین سے خارج رہیں گے لیکن غرض کتاب میں داخل رہیں گے یہی حیثیت کہ یہ مبادیات میں
سے ہیں ہم نے چونکہ مقاصد کتاب کو تسمین پر وضع کیا ہے اس لئے مباحث تعریف اور موضوع کو ان سے خارج ہی رہتا
چاہئے **والقسم الاول** غرض توضیح مشن اذکر تسمین میں سے تھیں اول اذکر لہذا میں ہے اور چارہاں پر عرب ہے
اولی کتاب بعدہ سے پھر معارف تسمین اس تسمین اور تقدیم ذکر کی میں اللہ مبادیات اشیاء کا کلام کیا گیا ہے **و ما**
بہا الترجمہ والاجتہاد غرض جواب سہل مقدمہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے پھر کیا کہ قسم اول جو مادگان پر

مشکل ہے حالانکہ قسم اول میں باب الترحیج اور باب الافتخار دو باب بھی مذکور ہیں۔ جواب اشارہ نے جواب دیا کہ ان کی بحث کوئی مستقل بحث نہیں ہے بلکہ یہ ارکان الایمان کا تخریج اسی کے ذیل میں داخل ہیں اس لیے مصنف کا قول صحیح ہے۔

بقولہ الترکیب الاول فی الکتاب وهو فی الملحقہ الخ غرض شارح کتاب کالغری یعنی کہ بیان کتاب کا لغوی معنی کتاب (یعنی دینی) اور عرف شریعت میں کتاب کا اطلاق کتاب اللہ تعالیٰ البیضاء فی المصاحف پر ہوتا ہے جس طرح کہ عرف عام میں مطلق کتاب کا اطلاق کتاب سمیہ پر ہوتا ہے۔ والحق قرآن فی الملحقہ غرض قرآن کالغری اور عرفی معنی بیان کرنا اہل سنت میں فقہ قرآن سمیہ (یعنی قرآن) پر معروف عام میں فقہ قرآن کا اطلاق اس مجموعہ معنی کلام اللہ تعالیٰ پر ہونے لگا جو کہ مقرر علی اللہ العباد ہوتا ہے (یعنی بدلتی یہاں سے شارح کتاب اور قرآن میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ عرف میں کتاب کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معنی پر ہوتا ہے اور قرآن کا اطلاق بھی کتاب اللہ کے مجموعہ معنی مقرر علی اللہ العباد پر ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق اس معنی پر واضح و اکمل ہے نہ کہ کتاب کے کیونکہ کتاب کا اطلاق غیر کتاب اللہ پر بھی ہو جاتا ہے بخلاف قرآن کے کہ عرف عام میں اس کا اور اطلاق صرف اسی مجموعہ پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے فقہ قرآن پر تذکرہ زیادہ مشہور ہے اس لیے مصنفین اور فہمائے نے الکتاب کی تفسیر جایا ہے اور تفسیر مجملہ فقہ اشہر و عرف کے ساتھ ہوتی ہے اسی کو تحریف لکھی کہ جانتا ہے چنانچہ بعض مصنفین اس تحریف کرتے ہیں کہ کتاب م قرآن المول علی الرسول المکتوب فی المصحف المحول الیہ انما متواتر بلا مشعہ اس تحریف میں محاذ قرآن الکتاب کی تحریف نہیں بلکہ تفسیر تحریف لکھی ہے اور تحریف حقیقی الحول علی الرسول سے شروع ہوتی ہے جو معروف کو مبادا اسے متاثر کرتی ہے اور قن بات بھی یہی ہے کہ قرآن تحریف میں داخل نہیں ہے۔ لائن المجموع تعریف للکتاب یہاں سے شارح بعض معرات کی تردید کر رہے ہیں بعض معرات یہ کہتے ہیں کہ قرآن بھی تحریف میں داخل ہے اور تعریف الحول سے جس بلکہ قرآن سے شروع ہوتی ہے شارح ان معرات کی رد کر رہے ہیں کہ ان کا قافی صحیح نہیں ہے اور تعریف میں دور لازم آئے گا کیونکہ کتاب اور قرآن ایک ہی شئی ہیں دونوں مترادف ہیں اگر تحریف قرآن سے شروع ہو تو تعریف میں قرآن کا ذکر بغیر الکتاب کا ذکر ہوگا تو کیا معروف کا ذکر تحریف میں آ گیا اس کو دور کیا جاتا ہے اور کی تحریف ہے ذکر الحمد للہ تعالیٰ اللہ ہذا دور سے پہلے کی صورت یہی ہے کہ قرآن کا تحریف سے خارج کیا جائے اس کو صرف تفسیر جایا جائے اور تحریف الحول سے شروع کی جائے۔ ولان الشعر آن مصدر بعضی المقروء الخ یہاں سے بھی شارح بعض معرات کی تردید کر رہے ہیں بعض معرات نے یہ کہا کہ تحریف القرآن سے شروع ہوتی ہے اور قرآن المعروف کے معنی میں ہے اور اس کا معنی لغوی مراد ہے معنی پڑھا اور یہ قرآن غیر قرآن سب کو شامل ہے اور وہ جس سے لہذا دور و لا داخل بھی لازم نہیں آئے گا

کیونکہ ذکر اللہ دینی اللہ نہیں ہے، سادہ نے اس کی بھی تردید کر دی ہے اور کہا کہ قرآن کو معنی مفرد کہہ کر اگرچہ طویل ہے اور
مشائخ نے بھی اس پر کوئی منقشہ اور نہیں کیا لیکن یہ حرف کے خلاف ہے کیونکہ عرف میں القرآن بول کر کتاب اللہ ہی مراد
لیتے ہیں، نیز یہ قسم سے بھی مجید ہے کیونکہ جب بھی قرآن کا لفظ بولا جاتا ہے تو خدا و ربانی العظیم جی کتاب اللہ ہی ہوتا ہے لہذا
مشائخ کا کام میں القرآن و سحر کے معنی پر عمل کر کے خلاف ظاہر کا اس کتاب کو رد و ردست نہیں ہے جب کہ ایک وجہ بھی مقبول
تعلق ظاہر بھی موجود ہے وہ ہے قرآن کا کتاب کی تفسیر بتانا اور جسے مصنف نے اسی حرف تفسیر پر ذکر کر کے اسی القرآن
کہہ کر اس کو تفسیر بتا دیا تو کسی کو یہ بھی نہ ہو کہ القرآن تعریف ہی دہی ہے اسی لیے کہا کہ کتاب الی القرآن ان قسم کلی
من الکتاب والقرآن یطلق غرض تو جمع متین و اجواب سوالی متعدد سوالیہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جو تعریف
کتاب اللہ پیش کی ہے وہ مجموع کتاب اللہ پر صادق آتی ہے ہر جزء پر صادق نہیں آتی مادامکہ اصولی کی غرض کا اعتبار
کرتے ہوئے یہاں منہم کلی کی تعریف کرنی چاہئے تھی جو مجموع قرآن اور ہر جزء پر صادق آتی مصنف نے ایسا کیوں نہیں کیا
شرع و حکمرانی اصولی کا متصل جو ب دے رہے ہیں کہ عند الاموال کتاب اللہ کا اطلاق مجموع میں جیت المجموع پر بھی ہوتا
ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق مجموع پر بھی ہوتا ہے اور ہر جزء پر بھی ہوتا ہے کیونکہ اصولی
حضرت قرآن پاک سے دلیل ہونے کی مشیت سے بحث کرتے ہیں اور دلیل ایک ایک آیت ہوتی ہے نہ مجموع میں جیت
المجموع جب اصولی کے نزدیک قرآن مشترک ہے بین المجموع و بین کل جزء تو وہ چند جہ سے اسی صفات کی طرف جو مجموع
اور ہر جزء کے درمیان مشترک ہوں اور ان دونوں کے ساتھ عام اصولی تفسیر اور تلاش کے بعد ان کو یہ صفات مسرور نہیں جو
مشترک بین اقل و اکثر ہیں (۱) قرآن پاک کا سحر ہونا (۲) منزل علی الرسول ہونا (۳) کتاب فی الصالحین ہونا (۴)
مستوفی حوائج امور دنیویہ و دینیہ حضرت جب قرآن پاک کی تفسیر کرتے ہیں تو ان تمام صفات کو تعریف میں ذکر کر دیتے ہیں
تاکہ یاد دلا دے قرآن و وضاحت ہو جائے اور بعض حضرات تعریف میں صرف وہ مشتبہ کو ذکر کرتے ہیں انہما و اقل و اکثر
و نقل و ذکر نہیں کرتے جبکہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کتابت اور نقل و از سقرآن میں سے نہیں ہیں کیونکہ قرآن پاک نبی کریم ﷺ
کے زمانہ میں بھی موجود تھا لیکن اس وقت نقل تھی اور نقلی بائد بلکہ کوئی کتابت تھی اور بعض حضرات نے تعریف میں تنہا
صفات کو ذکر کیا انزال، کتابت، نقل، وہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ قرآن پاک کی تعریف و تفسیر ان لوگوں کیلئے کی جاتی ہے
جنہوں نے وہی کام مشاہدہ نہیں کیا اور نہ ہی نبی کریم ﷺ کے زمانہ کا ادراک کیا ہے ان کو قرآن پاک کی معرفت انہی صفات
کے ساتھ ہی حاصل ہوتی ہے کہ نقل ہو کتابت فی الصالحین ہونا انزال ہونا یہ نقل اور کتابت ان کے زمانہ میں قرآن پاک کی
انہی صفات ہیں جو اس سے متعلق و جدا نہیں ہو سکتیں اور ان لوگوں کے اعتبار سے نقل اور کتابت قرآن پاک کے لازم و ملزوم

تکبر بھی نہیں کی تھی حالانکہ قرآن میں غیر القرآن کا حکم تاکید نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیسرے جہ میں القرآن ہے
وہ عدم جواز الصلوۃ الخ متاخرین کے قول پر چند الحکایات تھے شارح جن کے جوابات نقل کر رہے ہیں۔ احوال
اول اگر تیسرے جہ میں القرآن ہے تو کلام صاحب کے نزدیک یہاں تیسری قرأت کرنے سے فریضہ ترک کر دینا چاہئے اور
اس کے ساتھ نماز بھی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کلام صاحب کے نزدیک ایک آیت سے بھی نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ جواب اشعار
تھکا زانی جواب دے رہے ہیں کہ تیسرے کے ساتھ نماز اس لیے صحیح نہیں ہے کہ صحت صلوۃ ایک آیت نامہ کی قرأت پر موقوف
ہے اور تیسرے کے آیت نامہ ہونے میں شرع ہے نا اختلاف آخر اسی بناء پر اس کے ساتھ نماز صحیح نہیں ہے جب تک کہ اگر آیت
ساتھ نہ لائی جائے۔ ملاحظہ کمال شافعی جب تیسرے جہ میں قرآن ہے تو نہیں اور ساتھ دعوت کیلئے اس کی تلاوت جائز نہیں ہوتی
چاہئے حالانکہ جائز ہے جواب اشعار نے جواب دیا کہ اس کی تلاوت للجب والماض علی قصد التبرک والتمسک جائز ہے علی
قصد الحمد و جائز نہیں ہے اگر تبرک کیلئے اور کی آیت کی تلاوت بھی نہیں اور وہ نقل کیلئے جائز ہیں مثلاً الحمد للہ رب العالمین
وغیرہ اعتراض ثالث جب تیسری آیت قرآن ہے تو قرآن مجید کی ایک آیت کا منکر بھی کافر ہے تو تیسرے منکر بھی کافر
ہونا چاہئے۔ لہذا اس کی تکفیر کا کسی نے لازمی نہیں دیا جب یہ سورہ نقل ہوگی تیسرے کا منکر بلا اتفاق کافر ہے قرآن سے معلوم ہوا کہ
تیسرے جہ میں قرآن نہیں ہے شارح نے جواب دیا کہ تیسرے کے منکر کافر نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد اختلاف آخر کی وجہ
سے ایک قوی شیعہ پیدا ہو گیا جس نے انکی قرأت سے کوخیز و مشور سے کمال کر خیر و افعال و منجانبہ میں داخل کر دیا اس وقت وہ کی بناء
اور کے منکر کو نہیں کہا گیا کیونکہ شیعہ مذہب میں التکفیر جفتان قلیل فعلی ما اختلافوا معترض ہے یہ ہے کہ جب حاکم
قرین کے مذہب کے مطابق تیسرے جہ میں قرآن ہے تو کیا مذہب شوافع اور مذہب احناف کے مابین کوئی اختلاف باقی رہا ہے یا
ختم ہو گیا ہے قلنا ہے جواب دیا کہ یہاں اب بھی فریقین کے مابین اختلاف باقی ہے اس لیے کہ عند شوافع پاک یک سورہ
آیات ہیں اور ہر سورت کا جزء ہے جس طرح کہ فہای آلاء و کما علمہ بان سورۃ الرحمن کی متعدد آیات ہیں اور عند الاحناف
تیسرے اہل التمسک قرآن پاک کی صرف ایک آیت ہے کہ سورۃ حسین کی جزء نہیں ہے اس کا اول سورہ میں تکرار کیا گیا فعل
ہیں اہل طور اور تبرک کیلئے اور اس کا آخر جائز ہے کیونکہ اس کی خاطر یہ نماز کی گئی ہے اور سلفہ سے ایسے ہی متوال ہے یہی وجہ
ہے اگر تیسرے کے علاوہ کسی اور آیت کو بھلا تبرک اول سورہ میں کسی نے لکھا شروع کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے اور اس شخص کو
زائد حق یا مجنون کہا جائے گا۔ فعلی ما اختلافوا معترض الاصولی اے۔ غرض شارح تھکا زانی اعتراض علی المصنف "قل صراطنا
یہ ہے کہ مصنف نے جو تریف کی ہے۔ ما اقول الذین المبلغ اگر غرض اصولی کو نظر رکھا جائے (غرض اصولی کتاب افہامی
برایت سے استدلال علی التمسک کرنا تو یہ تریف ایک معنی کی ہوگی جو کہ اور محرم کو بھی شامل ہوگا اور ہر جزء کو بھی شامل اور

کافی ہے اور قرآن پاک میں جو مسئلہ ہیں وہی اخصص ہو گا۔ متون مجروح ہیں جو ایک کتاب کے حصہ سے ہو یا ہر جزء کے اعتبار سے۔ بواب و صورتیں ہیں (۱) نقلیہ یا مسمیہ جو بہتر و اہم ہوں گے۔ نقلیہ ہوں گے کہ قرآن ہر دو چیز سے جو متون ہیں انکی اخصص ہو گا اور مجروح میں جیسے انکسور، زوائد اور کثرت، نقص، اختلاف و دیگر کلام، نقلیہ و نسخہ و دیگر کلام، اخصص ہو گا۔ حرف ہر دو اس صورت میں ہے حرف اور کلمہ جو بھی صادق ہو گئے۔ مگر حرف شریعت میں حرف اور کلمہ و قرآن نہیں کیا جائے تو قریف ہونے میں رہے گی (۲) اور زائد و اضافہ کی جائے اور اس سے مراد کلام تام کی ہے نہ قرآن پاک خاص ہو جائے گا کلام تام کے مراد وہی اس صورت میں نقلیہ و کلام تام نہ ہوگی ہے قرآن و کتب سے خواہ اس میں کئی حقائق ہوں۔ قرآن کہ جاتا ہے اور اس پر اس کا قرآن ہر جی ہوتے ہیں مگر کتب سے نیچے میں کہ جو کتب میں کئی کتب جاز نہیں ہوتے۔ قریف جاس نہیں رہے گی عامل کلام میں نہ اگر۔ سے مسمیہ اور نقلیہ اور بعض اہل لسانی اور قریف ماننے نہیں ہوگی اور ترجمے میں کلام تام مراد ہو تو قریف جاس نہیں ہوگی یہ قسمیں اس صورت میں ہے کہ یہ قریف معنی کی تیلے ہو اور اگر غرض اصولی و نہ دیکھا جائے مگر مسئلے کی حالت کو دیکھا جائے تو مزید قریف مجروح تفصیلی ہوگی کہ کلمہ مسئلے سے اس قریف مجروح تفصیلی کی قریف قرار دیا جائے اس صورت میں نہ تکرار و اختلافات انہیں ہوتے ہیں یا اختلاف وار ہو نہ یہ غرض اصولی کے مناسب نہیں ہے کیونکہ غرض اصولی ہر جہ سے متعلق ہے نہ کہ مجروح میں بہت اہم ہے۔ جواب اہم میں عامل اختیار کرتے ہیں کہ مسئلے کی مراد نقلیہ سے مجروح میں جیسے انکسور، نقلیہ ہے یا بواب کا یہ شکل۔ یہ غرض اصولی کے خلاف ہے تاہم یہ قریف کرتے ہیں کہ غرض اصولی کی خلاف نہیں ہے کیونکہ اصولی کی غرض مجروح میں جیسے انکسور سے متعلق ہے اس لیے اصولی جو بہت سے استناداتی اعتبار سے دیگر اس اعتبار سے کہتا ہے کہ وہ بہت اس مجموعہ کا ایک حصہ اور جزء ہے اس اعتبار سے اس مسئلے میں کہ قرآن و کلام کتاب اللہ ہے غلط نکال دینا۔ فلسفیان قلیل فالکتاب بالمعنی الفخانی الخ غرض اس وجہ سے کہ اس کتاب کا معنی ہوتی ہے قرآن و کلام مراد جاتے ہیں اور بعض اہل لسانی و مثال یہ ہے کہ اس کی تفسیر الفرائض کے ساتھ لکھی ہوئی ہے کہ تفسیر قرآن تفصیلی ہو جائے تو نمونہ تفصیلی معنی کی تفسیر سے بن سکتا ہے یہ تفسیر اللہ بعد از موتی ہے۔ بواب اخبار امتحان میں ہے جواب یا کہ تفسیر ہوتی ہے کیونکہ جس طرح کتاب کی معنی عام نقلیہ مجروح کیے نہیں۔ (۱) نیچے بھی عرض قرآن پاک میں ایک نقلیہ کی ہے اور کچھ پر بھی سادہ کتاب اور بعض پر کچھ میں بھی حقیقت سے اور بعض میں بھی قرآن ان کا نقلیہ مجروح ہے اور کتاب کا معنی کی کتاب ہے قرآن کی تفسیر میں رہے معنی کی کتاب ہے یا کچھ۔ یہ ہے فان قلیل يلزم عموم المستعمر کہ اعراض و جرح و تصادم اس نکال دینا کتاب نہ کتاب ہے یا کہ قرآن مجروح میں بھی حقیقت

ہے اور میں بھی تو یہ قرآن کے دوسری ہوں گے اور قرآن دونوں میں مشترک ہو گا پھر آپ نے یہ کہا کہ قرآن سے سنی کی مراد ہے جو کل اور جزو دونوں کو شامل ہے تو عموم اشراک لازم آنے کا دونوں معنی یک وقت مراد لے لیں گے اور عموم مشترک تمام اصناف کو معنی ہے قطعاً ہے جو اب یا کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ قرآن کل میں بھی حقیقت ہے اور جزو (بعض) میں بھی حقیقت ہے اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ کل کیلئے بھی تشکیک وضع ہے اور جزو کیلئے بھی تشکیک وضع ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قرآن کی دو وضع ہیں ایک وضع مجموع میں حیث المجموع یعنی کل کیلئے ہے لفظ "اور دوسری وضع وہ ہے جو کل اور جزو دونوں کو شامل ہے یعنی سنی کی کل کے بغیر سے وضع ہو جسے ماقتل الیھا الخ اب ہم نے جو یہ کہا ہے کہ قرآن سے مراد وہ قرآن ہے جو کل کیلئے بھی منسوب ہے اور جزو کیلئے بھی اس سے مراد ایک ہی وضع ہے اور قرآن پاک کل اور جزو کو شامل ہے باعتبار وضع واحد انسانی اعتبار سے یہ کتاب کی تفسیر واقع ہو رہے ہیں یہاں کوئی عموم مشترک نہیں ہے عموم مشترک تو جب ہوگا جب کہ کل کیلئے مستقل علیہ وضع ہوئی اور جزو کے لئے وضع ہوئی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی وضع کل اور جزو دونوں کیلئے ہے لفظ اشکال۔ قوله فان قسام العوالم یوقوف علی هذا یعنی الخ غرض تو وضع سنی شرع فرماتے ہیں کہ اگر تعریف ذکر ناقص لیا کو قطعاً کتاب باللفظ قرآن کی تفسیر صادر جائے اور اس سے مقصود فقط کتاب اور قرآن کی تفسیر کرنا ہو باقی کتب سے یہ کام بزل سے تو اس وقت دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ قرآن کی معرفت یہ موقوف ہوئی، بیت صحیفہ پر لیکن معرفت مابیت صحیفہ قرآن پاک کی معرفت یہ موقوف ہوگی بلکہ اس کی معرفت اشروہ سے حاصل ہو جائے گا یا یا عرب پر ہی اکتفا کر دیا جائے گا کیونکہ عرب میں صحیفہ شہور و معروف ہے بے شک اس کو جانتے ہیں لہذا تعریف کی ضرورت نہیں ہوگی مگر انہیں کو، بیت قرآن و مابیت کتاب کی تعریف تو امر واجب ہے تو پھر دور لازم آئے گا کیونکہ مابیت کتاب یا قرآن موقوف ہوگی مابیت صحیفہ پر اور مابیت صحیفہ موقوف ہوگی مابیت قرآن پر اور اس کی معرفت کیلئے، کتب یا القرآن کہہ ہو گا تو دور لازم آئے گا۔ ولا یقال فاندور الخ بعض حضرات نے دلی (اور کیلئے ایک جواب دیا) تھوڑا سا مختصر زانی اس کو ذکر سے ہیں ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ: "ی" کوئی دور نہیں ہے کیونکہ معرفت کتاب ہے یہ کہ قرآن اور تعریف ناقص لیا، کتاب اللہ کی تعریف ہے اور صحیفہ کی تعریف غیر کتاب کا ذکر نہیں بلکہ قرآن کا ذکر ہے صحیفہ کی تعریف ہے، وضع فیہ القرآن تو ذکر لیا دور (معروف) مانی اللہ اور نہیں آئے گا لیکن، مگر مابیت کتاب تو معروف ہے، مابیت صحیفہ پر لیکن مابیت صحیفہ معرفت کتاب یہ موقوف نہیں ہے تاکہ دور لازم آئے گا بلکہ صحیفہ کی مابیت موقوف ہے، بیت قرآن کی معرفت یہ ہذا دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ محض توقف تبدیل ہوگی ہے جب امر اور مشابہت توقف کی وجہ سے شرط ہے۔ لا فاسا یقول۔ یہ جواب دیا ہے میں کہ رافع (اور کیلئے یہ جواب درست نہیں ہے کہ کوئی شے تعریف سے یہ بات خارج ہو سکتی

ہے کتاب اور قرآن مختلف ہیں دونوں ایک ہی شے کے دو نام ہیں مابیت کتاب عید مابیت قرآن ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے مابیت مصحف کا مابیت قرآن پر موقوف ہو جائیگا کتاب کی مابیت پر موقوف ہونا ہے تو در لازم آئے گا وہ یہاں یہ ظہر اس عبارت میں بھی بعض حضرات پر رو ہے جنہوں نے ایک اور طریقہ سے اور کو اخی کیا انہوں نے کہا کہ ہم مصحف کی تعریف مانع فیہ القرآن نہیں کرتے تاکہ در لازم آئے بلکہ ہم مصحف کی تعریف کرتے ہیں مانع فیہ القرآن الحمد تو محدود کا ذکر نہ کر کے حد میں نہیں آتا ہاں لیے در لازم نہیں آئے گا اشارہ اس جواب کو بھی در کر رہے ہیں کہ ہمارے گذشتہ جواب سے واضح ہو گیا کہ یہ جواب بھی اور کو در نہیں کرے گا کیونکہ مصحف کی تعریف میں مانع فیہ القرآن الحمد کہ عید مانع فیہ القرآن نہیں ہے کیونکہ دونوں مترادف ہیں لہذا در و الا اشکال بحال رہے گا خود مصنف نے بھی اپنی عبارت میں دو مقام پر کتاب اور قرآن کے ترادف کی طرف اشارہ فرمایا ایک مقام پر فرمایا سوادہ عرفیہ و کتابہ القرآن اس سے ترادف کی طرف اشارہ فرمایا کہ دونوں شے واحد ہیں دوسرے مقام پر فرمایا و انما یفترق علیہما حیث یتفرق ان اریض تعریف ما هیۃ للقرآن یہاں صرف قرآن کا ذکر فرمایا کتاب کا ذکر نہیں فرمایا حالانکہ میں طریق قرآن میں در لازم آئے گا یہ کتاب میں بھی آئے گا تو مصنف نے ایک کا ذکر کر کے اشارہ کیا کہ دونوں شے واحد ہیں قرآن کا ذکر عید کتاب کا ذکر ہے لہذا ایک کا ذکر دوسرے سے مستثنیٰ کرنے والا ہے تو مصنف کی ان دونوں عبارتوں میں ترادف بین الکتاب و القرآن ثابت ہو رہا ہے۔ غسان قبیل لیس

المصنف الخ سوائے جواب۔ سوال اب یہ ہے کہ تعریف قرآن میں در لازم نہیں آئے گا کیونکہ مصحف کی تعریف مانع فیہ القرآن نہیں ہے تاکہ ذکر الحمد دونی الد لازم آئے بلکہ مصحف کی تعریف مانع فیہ مصنف کی جائے گی اور مصنف سے مطبق صحائف مرویہ جائیں گے خواہ وہ قرآن پاک کے ہوں خواہ تورات کے انجیل کے تو اس صورت میں در لازم نہیں آئے گا کیونکہ مابیت قرآن کی معرفت موقوف ہوگی مابیت مصحف کی معرفت پر موقوف مابیت مصحف مابیت قرآن پر موقوف نہیں ہے اس پر اشکال ہوگا کہ تعریف قرآن میں مفسر القرآن بھی داخل ہو جائے گی تو اس کا وہ جواب دیتے ہیں کہ مفسر القرآن و ما جدید قرآن اسے خارج ہو جائے گی تو در لازم ہو جائے گا و لا یتعلق بلکہ مصحف کی تعریف مانع فیہ اصناف کے ساتھ کہ یہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے کیونکہ لغت میں مصحف کی وضع اسی سے کی گئی ہے۔ غسان قبیل خراب دیا کہ مصحف کی تعریف مانع فیہ اصناف کے ساتھ کہ یہ لغوی اصناف کے ساتھ کہ یہ لغوی سے فحش کی طرف مدلول ہے کیونکہ مصحف کا ظاہر اور مشہور معنی ہی ہے مانع فیہ القرآن تو اس سے مدلول کرنا مدلول سے غلط ہر اسی معنی ہو گا نیز عرف شریعت میں مصحف کا معنی مانع فیہ القرآن حقیقت میں چکا ہے لہذا اس سے مدلول کر کے اس کا معنی مانع فیہ اصناف کرنا یہ مدلول ان الھدیۃ الی الخ زہود کا باعتبار عرف الخرجہ اور قریات میں مدلول سے غلط ہے مدلول ان الھدیۃ الی الخ زہود ہے۔ غسان قبیل تعریف الاصولی الخ عرف من سوال و جواب۔ سوال اب یہ ہوتا

ہے کہ یہاں دور لازم نہیں آتا کیونکہ مصنف جس قرآن پاک کی تعریف کرتا ہے وہ اس کا معنی اور مفہوم کلی ہے جو مجموعہ میں
جستہ الجمع پر بھی صادق آتا ہے اور ہر قرأت اور جرم پر بھی صادق آتا ہے تو معرفت قرآن پاک کا معنی کلی ہے اور اس معنی
کلی کی معرفت موقوف ہے مصنف پر پھر مصنف کی تعریف میں جو قرآن مذکور ہے اس سے یہ معنی کلی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے
مجموعہ شخصی مراد ہے جو فقط مجموعہ میں جستہ الجمع پر صادق آتا ہے لیکن ہر قرأت پر حد نہیں آتا تو مصنف کی معرفت
موقوف ہے مجموعہ شخصی پر تو دور لازم نہیں آیا کیونکہ جہت واحد نہیں رہی معرفت معنی کلی و مفہوم کلی یہ تو موقوف ہے مابیت مصنف
پر لیکن مابیت مصنف معنی کلی پر موقوف نہیں ہے بلکہ معنی شخصی اور مجموعہ شخصی ہر موقوف ہے اور مجموعہ شخصی کی معرفت مابیت
مصنف پر موقوف نہیں ہے کیونکہ اولوں کے درمیان معرفت ہے لوگ اس کو حفظ کرنے میں پڑتے ہیں پڑھتے ہیں وہ ان
پر مشتبہ نہیں ہے کہ اس کی تعریف کر لی پڑے۔ **فقط** سے شارح اعتراض مذکور کے جواب دے رہے ہیں جواب اول عدم
شخصی ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموعہ شخصی کی معرفت معنی کلی اور مفہوم کلی کے بغیر حاصل ہو جائے گی کیونکہ مفہوم کلی
مجموعہ شخصی کیلئے ضل ہے اور مجموعہ شخصی کا تحقق و ثبوت معنی کلی پر موقوف ہے لہذا جب بھی شخصی تحقق ہوگا تو وہی معنی کلی اور
مفہوم کلی کے ضمن میں ہی تحقق ہوگا تو یہ کہنا کہ مابیت مصنف مجموعہ شخصی پر موقوف ہے مفہوم کلی پر موقوف نہیں ہے غلط ہے کیونکہ
مابیت مصنف کا موقوف ہونا مجموعہ شخصی پر بلکہ اس کا موقوف ہونا ہے معنی کلی پر تو دور لازم آئے گا اس طرح کہ مابیت قرآن
(اعتبار مفہوم کلی و معنی کلی) موقوف ہے مابیت مصنف پر اور مابیت مصنف موقوف ہے قرآن مجید مجموعہ شخصی پر پھر وہ مجموعہ
شخصی موقوف ہے اسی مابیت قرآن باعتبار معنی کلی پر موقوف اور جواب (۲) جسمی یہ ہے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ مجموعہ شخصی
معنی کلی اور ہر موقوف نہیں ہے بلکہ دور لازم آئے گا کیونکہ مصنف کے نزدیک یہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے اور لازم دور والے
اشکال کی بنیاد بھی اسی بات پر ہے کہ یہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے نہ کہ مفہوم کلی کی جب مجموعہ شخصی کی تعریف ہے تو دور لازم
آئے گا کیونکہ یہ مجموعہ شخصی موقوف ہوگا مابیت مصنف پر اور مابیت مصنف ہر موقوف ہوگی مجموعہ شخصی پر۔

قولہ **بل تشخیصہ المصنف** فی شرح توجہ سنی ایہ شخص میں کیا گیا تھا یہ مابیت کتاب کی تعریف نہیں ہے بلکہ
تخصیص ہے شارح تخصیص کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ تخصیص کا معنی ہے کسی شئی کو اس کے خواص کو ذکر کرنے کے اخیار سے ممتاز کرنا
کیونکہ کلمہ کے ذریعہ سے جب کسی شئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو تصور یہ ہوتا ہے کہ اس شئی کے خواص ذکر کر کے
اس کی تمیز کی جائے گا ورنہ اسے خواہ وہ شئی شخص ہو یا غیر شخص **ہو**۔ **قولہ علی الکلام الاذنی** فی شرح
شارح توجہ میں مصنف نے سنی میں فرمایا کہ یہ تعریف تخصیص ہے یہ ان مابیت نہیں ہے بلکہ تخصیص کی دلیل دینی ہے کہ قرآن
کا اطلاق دینی پر ہوتا ہے کسی اس کا اطلاق کام ازلی پر ہوتا ہے جو صفۃ اللہ ہے اور بھی اس مجموعہ پر ہوتا ہے جس کو لوگ پڑھتے

ہیں اس کو کام لفظی کہا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کی تخصیص کرنے کیلئے یہ تعریف کی گئی ہے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے شمار فرماتے ہیں کہ قرآن کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (۱) کلام ازلہ جسے کلام لفظی کہا جاتا ہے یہ قدیم ہے اور ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اس پر حدیث نبوی و لیل کے طور پر پیش کی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق (بعض حضرات نے اس کو حدیث موضوع قرار دیا ہے یہ آپ کا فرمان نہیں ہے بلکہ سلف کا قول ہے) اس سے ثابت ہوا کہ قرآن پاک کا اطلاق کلام اللہ پر ہوتا ہے وہی صفت قدیمہ سے کلام ازلہ کی تشریح کی ہے کہ کلام ازلہ ایک صفت قدیم ہے حکومت اور ذات کے معنی ہے جس حروف اور اصوات میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ سب حادث ہیں اور نہ ہی یہ کلام مبرہون ہے نہ لفظی نہ اس کا تعلق باضی سے ہوتا ہے نہ حال سے نہ استقبال سے لہذا تعلقات اور مضامین کے اعتبار سے اس کا تعلق باضی حال استقبال سے ہوتا ہے جس طرح کہ دوسری صفات مثلاً علم قدرت کا تعلق باضی حال وغیرہ سے اعتبار اضافات ہوتا ہے قرآن کا دوسرا معنی متروک علی ذمت العلماء ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے شمار کہتے ہیں کہ یہ کلام لفظی ہے حادث ہے مرکب میں اصوات و الحروف ہے اپنے محل کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کو بھی کلام اللہ کہا جاتا ہے اور اس کا نام بھی قرآن رکھا جاتا ہے (۲) معنی کو اصل کلام اللہ اور قرآن تو وہی ہے جو صحت قدیمہ سے اور یہ کلام لفظی اس پر ذیل ہے اسی سے عبارت ہے۔ **الان الاحکام** السبع غرض جواب سوال متروک۔ سوال یہ ہے کہ جب قرآن کے دو معنی آئے ہیں اور اصل قرآن وہی کلام ازلہ ہے جو صفت قدیم ہے تو اصولی حضرات اس سے بحث کیوں نہیں کرتے اور کلام لفظی کا ہم قرآن تجویز کر کے اس سے کیوں بحث کرتے ہیں تو شمار جواب دے رہے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ غرض اصولی متعلق ہے وہی کلام لفظی کے ساتھ کیونکہ کلام متعلق اور منوط ہیں اس کلام لفظی کے ساتھ نہ کہ کلام لفظی کے ساتھ اور اصولی حضرات کلام اللہ میں نظر کرتے ہیں مابین شبہیت نہ دو صفت لہذا کلام ہے اسی لیے وہ قرآن پاک کا اطلاق کلام لفظی پر کرتے ہیں اور اسی سے بحث کرتے ہیں اور اسی بنا پر انہوں نے قرآن مجید کی تعریف میں ایسی صفات کا اعتبار کیا جو کلام لفظی کو کلام ازلہ سے امتیاز دیں اس بناء پر اس تعریف کو تخصیص کہا جائیگا۔ **لا یقال** افعال یہ ہوا کہ اگر قصود کلام لفظی کو کلام ازلہ سے امتیاز دینا تھا تو امتیاز وہ جس ماضی کے ذکر کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ کلام ازلہ میں نقل نہیں ہو سکتی تو پھر دوسری صفات عین لفظی الصفات کا ذکر کرے۔ جواب یہ ہے کہ تعریف میں دو معنی ضروری ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے امتیاز منفرد ہو جائے ماضی سے اور دوسری چیز یہ ہے کہ تعریف صرفت کے مساوی ہو اب نقل سے امتیاز تو حاصل ہو جاتا تھا لیکن مساوات نہیں حاصل ہوتی اسی مساوات کو حاصل کرنے کیلئے باقی جمادات کو ذکر کیا افعال۔

﴿متن توضیح﴾

ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلاً للمعد الخ۔ گو شہادت میں مصحف نے یہ بیان فرمایا تھا کہ ماقبل
ایہ قرآن مجید کی حد (ماریت) نہیں ہے بلکہ شخص زمین سے اب یہاں سے مصحف یہ تحقیق بیان فرما رہے ہیں کہ کافر قرآن
پاک کی حد ہو سکتی ہے یا نہیں فرماتے ہیں کہ قرآن پاک حد کے قائل ہی کہیں ہے اس کی حد ممکن ہی نہیں ہے گو: مصحف کی
خبر سے دعویٰ ذوالقرآن لاصحہ لہذا القرآن لا یحد۔
مصحف منہی دور کبریٰ دونوں کو مکمل سے ثابت کر رہے ہیں تاہن اھم صوالہاں سے کبریٰ کی دلیل ہے کہ شخصی کی حد نہیں ہو سکتی
کیونکہ حد ایک قول ہے جو شکی کی معرفت کافی عدو سے اور اس شکی (مترف) کے اجراء پر مشکل ہو اور حد کا اس شکی پر عمل ہو
ایسی حد سے شخصی کی معرفت حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ شخصی کی معرفت کیلئے ضروری ہے کہ اس کے شخصیات کی معرفت ہو اور
شخصیات کی معرفت اشارہ سے ہوتی ہے حد سے نہیں ہو سکتی یہ تو کبریٰ کی دلیل ہے آگے مغربی اقرآن شخصی کی دلیل و اذا
عرفت فانک سے بیان فرما رہے ہیں کہ قرآن پاک کی شخصیت (شخص ہونے) ممکن و قولی ہیں ایک غیر معتبر اور ایک
معتبر غیر مستحکم یہ کہ قرآن مجید شخصی ہے کیونکہ اس کو جبرائیل نے کرائے اور اس کو پڑھا اب وہی الفاظ بوسان جبرائیل کے
ساتھ نہ تم میں ہی کو قرآن کہہ جائے گا کیونکہ اذ قرآن ایک عمل اور شخصی کے ساتھ قائم ہیں اس صورت میں قرآن مجید شخصی
محقق ہو گا جو بعد کو باطل قول نہیں کر سکا جب اس کا شخصی عدو ثابت ہو گیا تو کبریٰ ملادیا جائے گا شخصی احمد۔ شخصی حد نہیں
ہو سکتی لہذا قرآن پاک کی حد بھی نہیں ہو سکتی ھبت اللہ کی شخصی کا یہ غیر معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ
قرآن مجید صرف وہی ہے جو تمام بلسان جبرائیل ہے اور سو درود قرآن جس کو نبیؐ عمر اکبر و غیرہ پڑھتے ہیں یہ و قرآن نہیں
ہے بلکہ قرآن ہے و لا مرئیس لک لک۔ (۲) شخصی کی تعریف کے بارے میں قول معتبر یہ ہے کہ شخصی ہونے سے مراد یہ ہے
کہ قرآن مجید نام ہے خصوصی کلمات کا جو خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں اس میں کسی ترکیب کسی اور کتاب کی نہیں ہے اور
اسی یہ شخصی ہے خود اس کو نبیؐ پڑھے، عمر پڑھے، خالد پڑھے مادہ بھی قول معتبر و حق ہے جب شخصی ہونا ثابت ہو گیا کبریٰ
ماننے سے نتیجہ صلی ہو جائے گا کہ شخصی لاصحہ لہذا القرآن لا یحد۔ فقلولنا علی ان الشخصی لا یحد لہ
قائل بلان یہاں سے مصحف ایک مشکل کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے شخصی کا دوسرا معنی بیان کر کے اس کو
حق فرما دیا ہے یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ شخصی تو غیر پر حاوی نہیں آتا اور عقلی تھوہ نہیں جہ آپ نے جو شخصی کا معنی کیا کلمات
مرکب مخصوص ترکیب خاص ہیں معنی تو قرآن مجید کثیر برصادق آتا ہے ایک و قرآن مجید جبرائیل نے پڑھا ایک و جس کو
مراد کا کلمات مختلف نے پڑھا اسی طرح صحابہ نے پڑھا و نیز نے پڑھا و غیرہ تو قرآن متعدد ہو گئے تو شخص جیسے ہوں

کے جواب: مصنف جواب دہ رہے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کے شخصی ہونے کی دو تاویلیں ہیں (۱) پہلی تاویل یہ ہے کہ شخصی ہونے کا مفہوم ہے کہ قرآن مجید کا شخصی سے لکھی ہوئی جہیز شخصی تو نہیں ہے البتہ شخصی کے مشابہ ہے اور مشابہت اس اعتبار سے ہے کہ جس طرح شخصی کی معرفت حد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی بلکہ اشارہ وغیرہ پر موقوف ہے اسی طرح قرآن پاک کی معرفت بھی حد کے ساتھ نہیں ہو سکتی اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اس سے لکھا فرسک پڑھ کر کہا جائے کہ یہ قرآن ہے وجوب یہاں شخصی ہے تو یہ کیسا صحیح ہوگا کہ جس طرح شخصی قابل حد نہیں اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں ہے۔ (۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید باری معنی قابل تعداد و کثیرین پر صادق ہے لیکن ہم ان کلمات کو جو مخصوص ترکیب کے ساتھ ٹوٹا ہیں اور ان خصوصیات کے ساتھ مستحضرین شخصی کہتے ہیں اور ہماری اصطلاح میں ہے کہ جو کلمات قصورہ سترہ مع خصوصیات ہوں اور اپنی خصوصیات کے ساتھ مل کر شخصی بن جاتے ہیں کیونکہ کلمات اعرض ہیں اور اعرض اپنے مشخصات سے مل کر اس حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ شخصی بن جاتے ہیں اور تعداد کو قبول نہیں کرتے ان کی ذات میں کوئی تعداد نہیں ہوتا لہذا ان میں تعداد صرف گل اعتبار سے ہوتا ہے مثلاً ایک تمیز و معینہ یہ کہ ایک معینہ معنی ہے اس کی ذات میں کوئی تعداد نہیں ہے تو یہ شخصہ انہی مواردت و خصوصیات کی وجہ سے آیا ہے اس میں تعداد صرف گل کی وجہ سے ہوگا اسی طرح قرآن معینہ شخصی کلمات کا مجموعہ ہے اس کی ذات میں کوئی تعداد نہیں ہے اور جب ہم نے ان کلمات مخصوصہ و شخصی کیے پر اصطلاح بنا لی ہے قرآن شخصی کا معنی کو اس پر دلہنی بتانا صحیح ہوگا تو جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو جواب میں اس کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ اول سے لیکر آخر تک پڑھ کر کہا جائے گا حوند و شکات الجہیز حد کی نگاہ اس کے بغیر اس کی معرفت ممکن ہی نہیں ہے۔ واللہ عرف ابن الحاجب مصنف نے جو تعریف کی تھی اس میں علامہ ابن الحاجب نے لزوم دور کا مترادف کیا تھا۔ اب جواب اس غزل کے طور پر علامہ ابن الحاجب کی تعریف پر مصنف مترادف کر رہے ہیں ابن الحاجب نے تعریف کی البقرآن هو الکلام المستزى للاعجاز البسورة صنف سوال کرتے ہیں کہ جناب ابن الحاجب صاحب آپ صنف قرآن کی تعریف کر رہے ہیں یا اس کی شخصہ تعین کر رہے ہیں اگر ایستہ جان کر رہے ہیں تو لزوم دور آپ کی تعریف میں بھی ہے کیونکہ ایستہ قرآن موقوف ہے بایستہ سورۃ پرم سورۃ کے بارے میں سوال کیا گیا ہو البقرآن اس کی تعریف کی گئی تھی لیکن من القرآن قرآن بایستہ سورۃ موقوف ہوئی قرآن پر بطورام الدور اور اگر آپ شخصہ تعین کر رہے ہیں اور سورۃ سے منظور معظم بین الناس مراد لیتے ہیں تو پرم دور والا اشکل نہ آپ پر اور دور و گاہ ہم پر خلاصہ اس کی کہ اگر آپ قرآن اول اعتبار کرتے ہو تو دور کا اشکل ہم پر بھی وارد ہوگا اور آپ پر بھی اگر قرآن حانی اعتبار کرتے ہو تو نہ آپ پر اشکل ہوگا اور نہ ہم پر۔

﴿شرح تلویح﴾

قوله علی ان الشخص لا یحد لان معرفته غرض تو بیج سخن او معنی نے کہا تھا کہ شخصی قابل حد نہیں اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے شروع فرماتے ہیں کہ شخصی کی حد اس لیے نہیں ہو سکتی کیونکہ حد سے متصور وہ اس کی معرفت ہوتی ہے اور شخصی کی معرفت شخص سے تعین کے ساتھ ہوتی ہے اور شخص کی تعین اشارہ کے ساتھ ہوتی ہے، اہم علم کے ساتھ ہوتی ہے اور حد چونکہ شخصی کے شخص کی تعین کا فائدہ نہیں دیتی لہذا شخصی کی حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حد علم سے اعلیٰ درجہ کی حد تمام ہے اور حد تمام بھی شخصی کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ وہ مقومات (جنس فصل) پر مشتمل ہوتی ہے شخصیات پر مشتمل نہیں ہوتی نیز ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد نہیں۔ **والسائل ان یقول** غرض شارع اشکال و جوابات (اعتراف یہ ہوتا ہے کہ آپ کا کہی شخص اس حد تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ شخصی قابل حد ہے کیونکہ شخصی نام ہے مابیت اور تلویش کے مجموعہ کا تو شخصی ایک مرکب اعتباری ہے جو درجوں سے مرکب ہے ایک مابیت اور ایک تنخیم اور ایسا ہو سکتا ہے کہ اس شخص مرکب اعتباری کی ایسی تعریف کی جائے جس میں اس کے (مقدرات) (جنس فصل) بھی مذکور ہوں اور شخصیات بھی مذکور ہوں تو اس کی حد ہو جائے گی تو ثابت ہوا کہ شخصی قابل حد ہے لایقانی بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ شخصی مرکب اعتباری ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی حد ہو سکتی ہے بلکہ مرکب اعتباری کی تعریف شخصی ہوتی ہے حد حقیقی نہیں ہوتی اور دعویٰ بحث حد حقیقہ کے بارے میں ہے اور ہم اس کی نفی کرتے ہیں لہذا **الافعال** سے شارع متجاوزانی اس جواب کو رد کرتے ہیں کہ یہ جواب دینا درست نہیں ہے کیونکہ اگر شخصی کے تو علی لحد نہ ہو تو کی جہاں کا مرکب اعتباری ہوتا ہے تو پھر **الافعال** قرآن مجید میں ایک مرکب اعتباری ہے تو مصنف کا اس کے تعلق اختلاقی کہہ پا کا نہ تھا کہ قرآن مجید مرکب اعتباری ہے لہذا وہ قابل لحد نہیں ہے تو پھر مصنف کو ان مقدمات اور قرآن پاک کی طبیعت ثابت کرنے کیلئے مشکلات کی ضرورت نہ ہوتی تو اس نے اختیار کیے لہذا یہ جواب دینا درست نہیں ہے۔ **وقد یقال** بعض حضرات نے اشکال مذکور کا یہ جواب دیا ہے شخصی جو کہ مرکب جنس المابیات و الشخصیات ہے اس کی تعریف اور حد کی دوسری قسمیں ہیں (۱) حد میں صرف ذاتیات اور مقومات (جنس فصل) کو ذکر کیا جائے پہنچ نہیں ہے کیونکہ صرف ذاتیات کے ذکر سے شخصی کو انتہائی انفرادیت حاصل نہیں ہوگا جو کہ حد کے مراتب میں سے اعلیٰ مرتبہ ہے لہذا ایسی حد کا کیا فائدہ اختلاقیہ کی حد میں ان مطلق کے ساتھ کیا جائے تو یہ تعریف زیادہ محدود کرے۔ **اعتراف** نہیں کر سکتی (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ذاتیات کے ساتھ ساتھ حد میں عرضیات اور شخصیات کو بھی ذکر کیا جائے یہ بھی باطل ہے کیونکہ حد کیلئے ضروری ہے کہ وہ حد پر ہر انسان و ہر انسان سے ملے اور یہ حد دائرہ حد نہیں آ سکتی کیونکہ حد میں جو عرضیات مذکور ہیں ان کا رد اہل من ائیم اور ممکن ہے جب جو عرضیات مشتمل ذیلی

ہو جائیں گے تو بعد حمد و پرستان نہیں آئے گی تو بعد کا دوام صدق نہیں رہے گا مگر اللہ تعالیٰ کے واسطے دوام صدق ہی انکار اور شراب ہے
 جب دونوں صورتیں باطن ہو چکیں آیت اذ کہ شخصی اس حد و غلبہ نظر سے شاعر تصدیق ہی اس جواب پر بھی باطل و وارور
 رہے ہیں کہ بعد دوسری شئی اختیار کرتے ہیں کہ شخصی کی تفریق ذاتیات مع غرضیات کرتے ہیں۔ اسباب امکان کو اس صورت میں
 زوال غرضیات کی وجہ سے صدق صدق ہی انکار و رد رہے گا تو اس کا۔ جواب ایسا ہے کہ جب غرضیات مستحکم ذائق ہو جائے تو
 بعد بھی ذائق ہو جائے گا لہذا اگر بعد حمد و پرستان نہیں آتی تو کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس صورت میں تو جواب ہے کہ بعد حمد و پر
 ستان ہی آئے گی کیونکہ بعد حمد و پرستان ہی نہیں رہا۔ **والحق ان الشخصی الخ** اس تو مرد و قدر کے بعد شاعر آخر
 میں جواب دے رہے ہیں کہ شخصی کی ایک حد جو اس کو جوہر کے اعتبار سے جمع ہوا ہے ممتاز کرے یہ ممکن ہے لیکن شخصی کی
 ایسی حد جو اس کو منفی اعتبار سے متعارف کر دے یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ جتنی بھی غرضیات مشتمل حد میں ذکر کرے یہ
 جائیں تب بھی اعتبار ان کا صدق ہی الکثیر یزید لیکن یہ صرف اثر و بی شکیا ہے جو شخصی و مبہم و شخص ترک کر کے ہرگز شخصی کی
 جوہر ہوگی وہ اس کو جوہر کے اعتبار سے جمع ہوا ہے ممتاز کر دے گی لیکن منفی اعتبار اس میں بھی امکان اشتراک رہے
 گا۔ **قوله علی ان الحق هو هذا وهو ان القرآن مصنف** یہ کیا تھا کہ قرآن پاک کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔
 ہے ایک شخص پر اور دوسرے متعلقہ خصوص پر اور اسی کے بارے میں مصنف نے کہا تھا کہ حق بھی ہے شاعر ہی کی وضاحت
 کرتے ہوئے کہتے ہیں **حق بات** یہ ہے کہ قرآن مجید اسی مکتبہ خصوص کا نام ہے جس میں ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد
 نہیں ہے اور مختلفین کے اختلاف اور تعدد کی وجہ سے بھی کوئی تعدد نہیں ہوتا کیونکہ شخصی بات ہے اس میں سے جو بھی اس متعلقہ
 خصوص کو پہنچے گا یہ حق ہو گا جس کو جوہر ائیں نے فرماتے اور رسول اللہ ﷺ کا نزول بھی یہ متعلقہ خصوص میں تبدیل نہیں ہو گا اور اثر
 علی شئ اعتبار نہ لیا جائے یعنی اس متعلقہ خصوص کے ساتھ عمل کا بھی اعتبار نہ لیا جائے ملاحظہ کیا کہ اس پر قرآن پاک نام ہے
 اس شخص کا جو حق علم میں ان جوہر ائیں ہے تو پھر یہ قرآن اس کا میں نہیں ہو گا بلکہ اس کا سائل ہو گا کیونکہ قرآن مجید حکم ہے اور
 حکم فرض ہے اور امر اس اپنے معانی کی وجہ سے متعجب ہوتے ہیں پھر تو قرآن مجید جو مختلف عمل کے ساتھ قائم ہیں متعدد ہوں
 جو کسی کی حالت اختیار نہیں ہے بلکہ ہم سب ہی قرون مجید طاعت کرتے ہیں جو کسی کو کہہ سکتے ہیں ہرگز ہوا بعد منعم ہوا کہ
 قرآن مجید میں تشویش عمل کا متباد نہیں ہے **و کذا الکلام فی** کلی شعر متعدد یہ کہ تمام شعر و نثر کتب مذکورہ کی خاص شخصی کی
 طرف منسوب ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ وہ متعلقہ خصوص کا نام ہے خواہ ان کو زیادہ سے خواہ غرض یا خواہ کوئی اور
 پڑھے اسی صراحت علوم کا حال ہے کہ ذات کے اعتبار سے ان میں کوئی تعدد نہیں ہے ملاحظہ ہو خصوص قیام کا نام ہے خواہ ان کو
 پڑھے یا نہ پڑھے خواہ غرض خواہ کوئی اور حاصل اس کے ذات کے اعتبار سے ان میں تعدد نہیں ہے بلکہ تعدد عمل کی وجہ سے ان میں تعدد

آیا غایب فعلی هذا التقدير الحق مقصود یہ ہے کہ اگر قرآن مذکور اس خلاف تصور ہو گا، انہی میں کیسے ہو گا
 احوال یہ تھا کہ اس تفسیر میں کے مطابق قرآن نہیں رہے گا بلکہ تصور کو قبول کر لے گا تو اس کو جواب معلوم کرنے پر بار اس
 صورت میں قرآن پاک کے شخصی ہونے کی وجہ سے اس میں کی اہل پر کہ قرآن کے شخصی ہونے کو مطالبہ نہ ہو گا کہ وہ خود
 شخصی نہیں ہے البتہ شخصی کے مشابہت ہوئے کہ جس طرح شخصی خدا قبول نہیں، جیسا کہ معرفت ائمہ... جو کہ
 ساتھ ہوتی ہے اسی طرح قرآن مجید بھی قابل مدح نہیں بلکہ اس کی حقیت کی معرفت نہ صرف یہ کہ اس کو اہل حق پر سزا
 جاتا ہے بلکہ یہ کہ اس کے بارخلافہ کے اصول و فطانت یہذا الغریب اور مرکزی تلامذہ ہیں کی جانے کی کہ وہ مختلف مقصود ہوتی
 خدا یہ مقصود نہ ہو گا کہ تصور کل کے تصور میں ہوتا ہے، اور یہ شخصی عقل نہیں، انہی میں سے اس طرح ہوتی ہے کہ اس
 شخصی کو قبول کرتے ہیں اور اس پر یہ نظم لگاتے ہیں کہ وہ تو اس حد تک ہے کہ اس کی معرفت یا احادیث سے حاصل ہوتی ہے یا
 قرآن و حدیث و ائمہ اس طرح حاصل ہوتی ہے اللہ یہ شخصی ہے۔ ولا یعنی ان الکلام یہ شخصی کا تصور ہے مقصود ہے کہ یہ
 ذیل آیات کے شخصی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف عقلی ہے کہ اس کی حقیت و اہمیت کی حد یہ نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے
 شمار ضروری ہے اس معرفت حقیقت میں لکھ یہ مقصود نہ ہو گا کہ صرف شخصی کا تصور اس کے لیے مقصود ہے بلکہ شخصی کی
 مدد دہانی کے لئے ان صاحب کلمہ نے شخصی یعنی اسما علیہ قائلہ ہے خدا تعالیٰ میں غیر کا مقصود ہے اس کی مدد
 لکھ کی تفسیر کی ہے اس کتاب الہی صمد جو اللہ تعالیٰ کی تفسیر ان کتاب اور انہی قرآن کی جات معلوم ہوتے ہیں
 حوالہ اشہم الامام ہے یہ سب شخصی کی اسی حد میں یہ مخلوق نہیں، میر کر ہی میں قولہ فان الاعراض تنفکھی
 الخ غرض ثانی تو جمیع مقصود یہ کہ اعراض اپنے مصلحتات کے وجہ سے اپنے مرتبہ میں نہیں شامک جاتا ہے اس میں
 خدا و امکان باقی نہیں، ہر صنف و درجہ پر ملاقا کرتے ہیں یا ان کے اندر خدا کی ملکیت ہے خدا و امکان کے علاوہ
 شخص یا مقصود ہے خدا جب میں وہی صوبہ انزل اب یہ مقصود ہے مصلحتات میں تو ایک مقصود ہو شخص اور صرف مصلحت
 ہوتی ہے اس سے حاصل ہوتی ہے اس میں یہ مصلحت ہر وقت سے نکلتی ہے اس حاصل ہوتی ہے اس شخص کی وجہ سے اس کی حد
 تفسیر کا یہ ہے کہ اس کی ذات میں کوئی خدا نہیں ہو گا کہ اس میں صرف فی الواقعہ میں نہیں ہے البتہ تصور خدا کی وجہ سے اس میں خدا
 ہو گا کہ ہے اب امکان کے ساتھ شخص خدا کی مدد دہانی کے علاوہ اس کا یہ مقصود نہ ہو گا کہ وہ مقصود نہ ہو گا کہ اس کی معرفت کے
 ساتھ مخصوص وقت میں تو ہر وقت ہو شخص یعنی اس کے لئے انہی میں خدا و امکان نہیں، ہر مصلحت کے لئے مصلحت باقی
 ہو گا کہ وہ اس سے مصلحت مخصوص ہو شخصی عقلی ہے اس میں اس کے ساتھ خدا و امکان کے لئے اس شخص کی وجہ سے اس میں
 ان مصلحتان قولہ وقد عرف ابن العاجب ظاہر تعریفہ الخ ثانی کہ انہی میں مصلحت کے لئے مصلحت باقی

الغائب کا جواب دینے کی کوشش کر رہے ہیں وہ احتمال تھے کہ ابن الغائب کی تعریف یا مجموعہ شخصی کی مدح یا منہجہ کلی کی بے صغف نے دونوں پر اتفاق کیا تھا شارح کہتے ہیں کہ ظاہر عبارت ابن الغائب سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے سورۃ نہ کہا ہے یہ ممکن تھیں یہ ہے اور مذکورہ فیہ راجع الی الکلام الخ قول ہے سنی، جو کا مجوزیں الجوز اس سے معلوم ہوا کہ تعریف مجموعہ شخصی کی ہے تو وہ لازم نہیں آئے گا اگر منہجہ کلی کی تعریف دہائی جائے یہ بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ مذکورہ فیہ جنس قرآن کی طرف راجع ہو جائے گی ہوگی۔ مجوزیں جنس القرآن یعنی وہ سورۃ فصیح، وبلغ ہو جس طرح قرآن مجید فصیح وبلغ ہے تو مجریہ منہجہ کلی کی تعریف ہوگی شارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مضمون دونوں یکساں کیونکہ معرفت قرآن پر موقوف ہے ایسے سورۃ پر لیکن ایسے سورۃ ایسے قرآن پر موقوف نہیں ہے کیونکہ سورۃ کی تعریف ہے، جو بعض مترجم اول و آخر و توفیق کا مکمل حل اب اس کی معرفت قرآن پر موقوف ہے کیونکہ یہ عام ہے قرآن غیر قرآن سب کو شامل ہے کیونکہ قرآنہ، الخلیل، کے سور کا بھی سور کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ سورۃ کے منہج میں خصوصیت قرآن مستثنیٰ نہیں ہے بلکہ وہ ہے ابن الغائب نے سورۃ کا لفظ ذکر کیا ہے جو فیہ راجع الی الکلام الخ قول ہے اگر منہج سورۃ صرف قرآن کے ساتھ خاص ہو جائے تو نہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ جواب اشارے نے سورۃ کی جو تعریف کی ہے اور اس سے دور کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے یہ سنی الاصول ہے کیونکہ یہ تعریف جدول جن ظاہر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اپنے منہج اصطلاحی مراد ہوتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سورۃ کا منہج مذکور، وکی بعض من القرآن مترجم اول و آخر و توفیق ہے بلکہ تعریف ظاہر معتبر و مکلف وغیرہ میں مذکور ہے لہذا اس سے عدول نہ دل میں ظاہر الی الخی، من التفسیر الی الجواز ہوگا۔

﴿متن توضیح﴾

وضو و ناپ جاثہ مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے احکام کو ہم رد ہاویں میں ذکر کریں گے الباب الاول میں یہ بیان ہوگا کہ کتاب معنی کا فائدہ کس طرح کرتی ہے و در جواب یہ ہے کہ کتاب سے حکم شرعی کیسے ثابت ہوتا ہے۔ اصطلاح سے مصنف اپنی کلام کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصل فرض تو کتاب سے حکم شرعی ہے لیکن چونکہ افتادہ حکم شرعی افتادہ معنی پر موقوف ہے کیونکہ پہلے معنی معلوم ہوگا بعد اس سے حکم شرعی کا فائدہ حاصل ہوگا بعد اضروری ہے کہ پہلے کتاب اللہ کے افتادہ معنی سے متعلق جو مباحث ہیں ان کو ذکر کیا جائے گا بعد افتادہ حکم شرعی کے مباحث کے متعلق بحث ہوگی اسی لیے باب اول میں خاص، عام، مشترک، معولی، حقیقت، مجاز و غیرہ کی بحث کی جائے گی۔ من حیث افتادہ تفسیر المستحب۔ اور باب ثانی میں افتادہ حکم شرعی کے متعلق بحث ہوگی مثلاً اس میں امر کے متعلق بحث ہوگی کہ وہ واجب کو ثابت کرتا ہے یا نہی سے یہ بحث ہوگی

کہ وہ موجب رحمت ہے، اور اب رحمت انعام شریعہ میں سے نہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ وفود ابھارنے اسی بیان اقصا سے فرض جواب سوال مقدور سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ہم کتاب اللہ کے مباحث بیان کریں گے، فرمودہ معنی کرتے ہیں ان مباحث میں سے ایک تعریف بھی تو ہے اس کو بھی باب اول میں ذکر کرنا چاہئے، جواب اور یہ کہ ہماری مراد وہ مباحث ہیں جو افادہ معانی اور اثبات انعام کے ساتھ متعلق ہیں تعریف چونکہ اس سے خارج ہے لہذا اس کو باب اول میں ذکر نہیں کیا گیا اور العراد یا لا یجاہد، جواب سوال مقدور سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ باب اول میں ان حوالہ مباحث کو بیان کیا جائے گا جو افادہ معنی کے ساتھ متعلق ہیں تو ہر علم کو صرف وغیرہ کے مسائل بھی باب اول میں ذکر کرنے چاہئے کیونکہ وہ بھی عقلی کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً جو سب سے رہے ہیں، اور مراد وہ مباحث ہیں جن کو افادہ معنی کے ساتھ متعلق ہو اور وہ مباحث کسی دوسرے علم میں بھی مستعمل طور پر ذکر کیے گئے ہیں اور ان باب اول میں ذکر کیے جائیں گے وہ مباحث جن کو افادہ معنی میں زیادہ دخل ہے نہیں یا وہ مباحث جو کسی اور علم میں مفصلاً ذکر ہو چکے ہیں جیسے اعراب، لغت وغیرہ ان کو اس باب میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ لا یقتل العزاض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو دو تہذیبیں لگائی ہیں (ایک یہ کہ باب اول میں ان مباحث کو ذکر کیا جائے گا جن کو افادہ معنی کے ساتھ زیادہ متعلق ہے اور دوسری یہ ہے کہ ان مباحث کا ذکر مفصلاً کسی اور باب میں نہیں کیا جائے گا) یہ فی الواقع یہ ہے تاکہ علوم عربیہ ان باب اول سے خارج ہو جائیں حالانکہ علوم عربیہ کے اخراج کیلئے ان دقتوں کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ علوم عربیہ جو مباحث سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ اجوت کی اضافت ضمیر کی طرف ہے اور یہ اختصاص کہنے سے معنی یہ ہوگا کہ باب اول میں ہم وہ مباحث بیان کریں گے جو عرب کے ساتھ متعلق ہیں چنانچہ علوم عربیہ کے مباحث مختص بالکتاب نہیں ہیں لہذا وہ مباحث سے خارج ہو جائیں گے۔ جواب اندر روح فقہ زانی جواب سے رہے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اندر کی اضافت اختصاص کیلئے ہو اور مباحث سے وہ مباحث مراد ہوں جو صرف کتاب اللہ کے ساتھ فہم ہوں تو ہر باب اول اور باب ثانی کے بہت سے مباحث خارج ہو جائیں گے کیونکہ باب اول میں ایسے مباحث بھی ہیں جو اس کے ساتھ خاص نہیں مثلاً غامض غامض مثلاً کہ کیونکہ یہ سنت میں بھی ہیں بلکہ بعد ہے بخلاف یہ کہ کہنا یہ تھا کہ ان مباحث کو کتاب اور سنت دونوں کے بعد ذکر کیا جائے گا کیونکہ مباحث دونوں میں مشترک ہیں لہذا سنت مثلاً ان مباحث کے کتاب اللہ میں ذکر کرنا بھی اب بیان کر رہے ہیں کہ چنانچہ ان مباحث کا تعلق نعم کے ساتھ تھا اور نعم قرآن حرام اور محظوظ اس لیے ان مباحث کا کتاب اللہ میں

ذکر کرنا ایسا واجب تھا لہذا ذکر مقید الیہ لایا۔

﴿تفصیح مع التوضیح﴾

لما كان القرآن نظاما لا اعلى المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات متعده يهيه كقرآن مجيد نظم كلام ہے جو اس بل الی المعنی ہونے کا خیال نہیں ہے جیسا کہ قرینہ سے شبہ ہوتا
ہے کیونکہ لفظ الی لکتوب الاستعمال یہ سب لفظ کی صفات ہیں کہ معنی کی اور لفظ معنی کا نام بھی نہیں ہے جیسا کہ امام اعظم
ابو حنیفہؒ نے اس قول سے دہم ہوتا ہے کہ نماز میں الفاظ قرآن کا پڑھنا ضروری نہیں ہے اگر کسی نے نماز میں قاری میں قرآن ذکر
کی تو جائز ہے تو مصنف نے واضح کر دیا کہ قرآن مجید ایسے الفاظ کا نام ہے جن میں معانی کا لحاظ رکھا گیا ہے لہذا آئے ہر
تعمیمات اور آیتیں ہیں ان کا تعلق اللہ کا قرآن کے ساتھ ہے لیکن اس میں معنی کا لفظ بھی دیکھا گیا ہے۔ المراد بالعلم
معنا اللفظ نظم سے یہاں الفاظ مراد ہے لفظ کا معنی بھی لکنا ہے اور نظم کا لفظی معنی و تہویر کو دیکھنا ہے کہ یہ ہے چونکہ نظم کے
اندھ من ادب ہے اور لفظ کے معنی میں جو کچھ سوا ادب ہے اس سے قرآن پاک کے الفاظ پر نظم کا اعتقاد کیا گیا ہے نہ کہ لفظ
کا۔ دفعہ دہنی عن ابی حنیفہؒ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرآن پڑھنا اگر کسی نے نماز
میں معنی اور اگر کسی نے نماز میں امام سے ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں غیر عربی کے ساتھ قرآن پڑھنا اگر کسی نے نماز
میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے مصنف وضاحت فرما رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک بھی قرآن مجید الفاظ اور معنی
دونوں کا نام ہے لیکن صرف خصوص طور پر نماز میں امام صاحب نے قرآن مجید کے الفاظ کی قرأت کو قرآن اور نہیں قرآن بالکلام
پر فرمایا کہ اگر کسی نے بغیر خدا کے اپنی نیت میں یا قاری میں معنی اور اگر بنا تو اس کی نماز اور کی قرآن و دعا ہو جائے گا کیونکہ
قرآن مجید کے الفاظ میں توسع اور بہت کچھ نظر دیکھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف زبانوں کی امت میں قرآن
پاک پڑھنے کی جہت کی تھی اسی بناء پر امام صاحب نے خصوصی طور پر نماز میں الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا بلکہ نماز کے علاوہ
دیگر مقامات پر امام صاحب نے بھی الفاظ کو لازم قرار دیا ہے کہ آراء ائمہ اربعہ والی تفسیر میں قرآن اور علامہ محمد نے اس صرف
معنی اور اگر لفظ علامت لیکن کیے قرآن کیلئے ہر کلمہ معنی ہے لہذا قرآن نہیں ہے جب تک کہ معنی الفاظ مراد نہ ہوں انی
لیے مصنف نے غامض کا لفظ ذکر فرمایا ہے کہ امام صاحب کا یہ قول صرف اور صرف نماز کے بارے میں ہے۔ لکن الاصح
انہ رجوع عن هذا القول مصنف فرما رہے ہیں کہ امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور نماز میں بھی
الفاظ کو ضروری قرآن یا تھا لہذا جب انھیں دیکھی وجہ ہے میں نے سخن تفصیح میں اس قول کا سرے سے ذکر نہ کیا کیونکہ میں

تعمیر ہوتی ہے کئی تنظیم کئی انجھار طرارت کئی انجھار رکازات یہ بفراموشی غفلت کا خزانہ کرتی ہیں نظم میں مختلف کیفیات خصوصیات کا
 مظاہرہ کرنا طلب مگر ہے تو نگار قاضی کاغذ کرتا ہے کلام میں تا کیہ ہوا ہی طرح مصرعہ و سہو و دوخاند کرتی ہے کلام میں نظم
 و نثر کا اگر ان خصوصیات و کیفیات کا محاسب الاغراض بقدر طاقت بشریہ اظہار کر کے کلام کو ذرا کرنا چاہے تو اس کو کلام الخیر کہا
 جاتا ہے مگر اگر وہ کلام یافتہ کی اس حد پر پہنچ جائے کہ اس کا سوا خدا نہیں ہے تو اسے کہتے ہیں کہ وہ کلام حق ہے اس نے عبارت ہوا
 کہ نگار بھی باذاتہ و بالاصوات نظم کی مفت ہے نہ کہ نظم اور مصلی و فحول کی اذاتہ اس میں معنی کا ناخوردہ ہے تو جہت ہوا کہ
 مصنف کا غرض انشاء کا نظم الدل علی الحق تھا اسب وادنی بالصواب ہے۔ وقد يقال ان معنی القرآن نقصہ
 صعب جزیل بیان استقلان ذاتی مفت نگار کے بارے میں دو قول بیان کر رہے ہیں کہ بعض حضرت کے نزدیک انجھار نگار
 معنی قرآن کی مفت ہے یعنی نظم حق قرآن مجید بھی بجز ہے کیونکہ قرآن پاک کے الفاظ کے معانی اس قدر بصر ہیں کہ ان پر
 اظہار حاصل کرنا طاقت بشریہ سے باہر ہے جیسا کہ مذکور ہے کہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر و معانی و مطالب اس قدر کثیر ہیں کہ اگر اس کو
 لکھا جائے تو کئی لاکھوں کے پورچھن سکتے ہیں اسی طرح حضرت علی کا قول مشہور ہے ان قرآن بحر لا یطاق شطی جابہ کہ قرآن مجید
 ایک سمندر ہے جس کے بے انتہایت فہم نہیں ہو سکتے اس سے معلوم ہوا کہ معنی قرآن مجید بھی بجز ہے۔ جواب است شارح مختار زانی
 جواب دے رہے ہیں کہ یہ کلام جو حقیقت نظم کو ہی اجازت ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ قرآن پاک اسے کثیر معانی
 و مطالب پر مشتمل ہیں کہ دیگر الفاظ و عبارات اتنے معنوی پر مشتمل نہیں ہو سکتے اس لیے قول ثانی معینہ ہے۔ و مقصود
 المشابیح من قولهم هو النظم والمعنی جملہما دفع لتوهم الناس فی غرض شارح مختار زانی سوال
 مقدمہ کا جواب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مثلاً کسی عبارت القرآن مجرا نظم والمعنی معنی کا مطلب نظم ہی المعنی ہے تو مثلاً
 نے یہ تعبیر کیوں اختیار کی جس سے شہد ہوتا ہے کہ قرآن پاک بالذات و بالاصوات نظم کی مفت بھی ہے اور معنی کی بھی ان کو
 چاہئے تھا کہ نظم وال علی المعنی والا معنوں اختیار کرتے علامہ مختار زانی جواب دے رہے ہیں کہ مثلاً نے یہ عنوان اس پر ہم و شہد
 زائل کرنے کیلئے اختیار کیا ہے جو نام الاضغیہ کے قول غلام مرقرۃ بالحدیث کے جواز سے پیدا ہوتا ہے کہ قرآن پاک صرف
 معنی کا نام ہے نظم کا اس سے کوئی حلق نہیں ہے اس لیے اس راہ کو دور کرنے کیلئے مثلاً نے معنی کا نام اختیار کیا کہ یا مراد ان کی بھی
 نظم وال علی المعنی ہے۔ قوله المراد بالنظم هذا اللفظ لا یقال النظم علی ما فسرہ المحققون
 الخ غرض مختار زانی جواب دے رہے ہیں کہ یہ سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ فرمایا تھا کہ یہاں نظم سے مراد لفظ ہے جس سے معلوم
 ہوتا ہے کہ نظم اور لفظ آپس میں مترادف ہیں ان کا معنی ایک ہے اور آگے جواقسام آ رہی ہیں خاص عام مشترک و غیرہ جس
 طرح یہ لفظ کی تفسیر میں ملتی ہیں اسی طرح نظم کی بھی میں ملتی ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں درست نہیں نظم اور لفظ کا جس میں مترادف

نہیں ہیں بلکہ ان کے لغوی معنی میں بھی فرق ہے اور اصطلاحی معنی میں بھی (۱) لغوی معنی میں فرق ہے یہ نظم کا لغوی معنی ہے
 موزوں کہ احاطے میں پروتا اور لغت کا لغوی معنی ہے بچھلانا (۲) اصطلاحی معنی کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ نظم کے دو اصطلاحی معنی
 ہیں ان کے تحت ہیں (۱) معنی صمدی ہے ترتیباً، الواضح فی المعانی ضارۃ، الامارات علی وافی، بالخصائص العظمیٰ اللہ کا ترتیب
 کے ساتھ ذکر کرنا اس فن کو کہ وہی بھی مرتب ہوں اور وافی بھی مناسب ہوں یعنی نظم کا معنی صمدی و متعلقہ معنی کے مطابق ہوں (۲)
 دوسرا اصطلاحی معنی انشاء کے لغوی معنی صمدی ضارۃ، الواضح فی المعانی ضارۃ، الامارات علی وافی، بالخصائص العظمیٰ اللہ کا معنی
 فرق ہے فقہ واحد ہے بلکہ لفظ کا اصطلاحی معنی ہے بالملفوظ، الامارات علی وافی، بالخصائص العظمیٰ اللہ کا معنی صمدی و متعلقہ معنی کے مطابق ہوں
 مفر ہوں یا مرتب دونوں کے اصطلاحی معنی سے ثابت ہوا کہ ضرار لغت میں، افرق میں (۱) طرح کا تعلق کا مرتب کے ساتھ
 ہوتا ہے نہ کہ مفردات کے ساتھ بلکہ غلط عام ہے کہ مرتب کی صفت بھی بن سکتا ہے اور مفرد کی بھی (۲) اور فرق یہ ہے
 کہ تعریف میں لفظ کا مرتب ہونا معانی کا مرتب ہونا مجرد اوست کا مرتب اور مفرد کے معانی ہونا شرط ہے بلکہ لغت میں ان میں
 سے کوئی چیز بھی مراد نہیں بلکہ بالحق مراد سے اس طرح الفاظ لکھے جائیں ہاں کا لفظ لیا جائے گا لہذا مصنف کو یہ کہنا کہ
 یہاں نظم سے مراد لفظ ہے اور دونوں مترادف ہیں درست نہیں ہے نیز آگے دو اقسام نام بھی عام مشترک و غیر آسانی ہیں یہ
 مفردی اقسام ہیں لہذا یہ الفاظ تخصیص تو ہیں مگر یہی نظم کی نہیں کیونکہ نظم خاص ہے ہر مرتب کے ساتھ بلکہ مصنف کا ان کو
 اقسام اعظم کہہ درست نہیں ہے۔ **لَا خَافَقُونَ**۔ علامہ مختار فی اس افغان کے دو جواب دے رہے ہیں (۱) ایہ جواب و
 دے رہے ہیں کہ اگرچہ نظم اور لغت کے معنی میں فرق ہے لیکن یہاں نظم کا لفظ کے معنی میں ہے لہذا نظم۔ ہر بھی مطلق ہونا
 ہے خواہ مرتب ہو یا غیر مرتب مفرود یا مرتب تو یہ کہ قبضہ ذکر امتیاز (ادوۃ المصلحین ج ۴) دوم جواب یہ دیا گیا ہے کہ
 یہاں نظم کا تعلق معنی مراد ہے اور اقسام الصغر سے اقسام العظمیٰ کا نظم مراد ہے یعنی دو اقسام میں کا نظم کے ساتھ تعلق ہو جائی
 کہ نظم عام میں دو مضمرات واقع ہیں وہ ان کی صفات اور اقسام ہیں وہی دونوں ذکر نظم عام کی یہ دونوں طرف عام ہیں نہ خاص
 وغیرہ وغیرہ نہ اقسام کہلاتی ہیں نہ نظم کی لہذا اقسام العظمیٰ میں اقسام الصغر کے لفظی طرفہ انسانی مراد ہے۔ **فَإِنْ**
قِيلَ كَمَا أَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَى الرَّحْمَى الْخِ غَرَضُ۔ جواب ہوا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے الفاظ قرآن کو
 نظم کے، تو اس لیے تعبیر کہ لفظ کے اطلاق میں کیا فی الحقیقت مشتبہ ہوتا ہے کہ نظم کے اطلاق میں بھی وہی ہے بلکہ
 نظم کا لفظ معنی شعر بھی ہے اور قرآن پاک و احادیث میں اشعار و شعرا کی مراد سے لے کر لہذا اس معنی اعتبار سے نظم کا اطلاق
 علی الفاظ القرآن سہوہ ہے۔ جواب اشارت سے جواب دیا کہ نظم بمعنی شعر بازی معنی ہے جب کہ نظم کا تعلق معنی
 اللہ تعالیٰ الصلواتی جمعہ بہت ہی عمدہ معنی ہے اور یہاں ای لغوی و متعلق معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق کیا گیا ہے بلکہ لفظ ہے

عن معنی میں ہی پہلے لایا ہے کیونکہ اس کا معنی ہے نہ سے پہلے لایا تاکہ لا یشکال۔ فقوله بل اهلقر المصنی لان
 منبئی النظم علی القوسعة والمعنی هو المقصود لا سیما فی حالة المناجاة فممن ترج
 ضمن ای ذات پر تمام عمر کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآن نہیں کر سکتا تو سن کو ملا میں غیر عربی کے ساتھ قرآن کرنا
 جائز ہے۔ لیکن ایک شخص عربی میں قرآن پڑھتا رہے کہ وہ لغت فارسی یا کسی دوسری لغت میں قرآن پڑھ کر سکتا ہے یا اس میں
 اختلاف ہے کہ اگر وہ سادہ سمجھ کا مذہب پیٹے کہ وہ غیر عربی میں قرآن نہیں کر سکتا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں قرآن کرنا
 رکن اور شرط قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿قُرْءَانًا تَمْرُّ عَلَیْهِ لَعَلَّکُمْ تَعْلَمُونَ﴾ اور قرآن نام ہے علم عربی کا جسے کہ
 لغوی سے ثابت ہو رہا ہے۔ تاہم ارشاد قرآن کریم (۲) قرآن عربی اور لغت فارسی آیات سے واضح ہو رہا ہے کہ الفاظ عربی
 قرآن پاک کا ہیں جبکہ انصار میں علم عربی کی قرآن کرنا لازمی ہے نام الاصحیح کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے بغیر عربی کے
 دوسرے علم عربی پر قادر ہے اپنی زبان میں قرآن پڑھ کر لیا تو صرف معنی زیادہ کر سکتا ہے تاکہ اس پر جسے قرآن میں قرآن ہو جانے کی اور
 رکن قرآن اور وہ جسے کہ وہ نام صاحب نماز کے ہوا کیلئے علم عربی لازم نہیں قرار دیتے۔ دلائل (۱) اس میں الفاظ عربی احسن
 سے نام مذہب کی دلیل بیان کر رہا ہے میں ائمہ صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے الفاظ میں دعوت و مجاہد و سمیت
 رکھتی ہے کیونکہ الفاظ خود مقصود نہیں ہوتے بلکہ شعور اس میں معنی ہے الفاظ اس تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتے ہیں جس میں وہ
 ہے کہ قرآن مجید ابتداء لغت قرآنی میں داخل ہوا جو کہ اللہ تعالیٰ سے ہے لیکن دوسرے الفاظ کیلئے لغت قرآنی میں داخل کرنا
 مشکل ہو گیا رسول ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے تکلیف کیسے وہ فرمائی اللہ تعالیٰ نے ہر قبیل کو اپنی لغت میں قرآن کرنے کی اجازت
 دے دی اور دوسرے قبیلہ کی لغت میں بھی تلاوت کرنے کی اجازت دے دی حتیٰ کہ قرآنی کیسے اجازت تھی کہ وہ اپنی لغت چن کر
 کر دوسری لغت میں قرآن کرنے کو جب قرآنی یا دوسرے قبیلہ کی لغت پڑھتا رہے لیکن وہ اپنے لغت ترک کر کے دوسری
 لغت میں قرآن کر سکتا ہے تو غیر عربی کو جو اچھی طرح عربی پڑھتا رہے عربی الفاظ ترک کر کے اپنی لغت میں بطریق کوئی قرآن
 کرنے کی اجازت ہوئی چاہے اسی لیے امام صاحب نے غیر عربی کی قرآن کو جائز فرمایا اور علم عربی کو جو ضرورتاً کیلئے رکن
 لازم نہیں قرار دیا کیونکہ یہ دعوت استقامت ہے لہذا ہوا کہ وہ قول مسطور میں قرآن کا الفاظ سیدہ و مذہبی جس طرح عرب
 کی نماز و دعوت استقامت ہے ملکہ ہو جائے۔ دلیل (۲) الفاظ کے اندر قرآنیت و عبادت بھی سمجھتے کہ وہ نظر رکھتا ہے کہ وہ ہے
 مقتدی سے قرآن حافظ کر دے گا ہے جو کہ ارشاد فرمایا کہ ﴿قُرْءَانًا تَمْرُّ عَلَیْهِ لَعَلَّکُمْ تَعْلَمُونَ﴾ اور ہر ایک انسان کیسے عربی میں قرآن
 کرنا صحیح و حرم ہے؟ سمجھتے کیلئے علم عربی لازم نہیں رہا کیا دلیل (۳) صاحب نور اللہ لے یہ دلیل بیان کی ہے
 کہ امام غزالی مستقر فی قرآن حدیث ہے ان کا نظریہ یہ کہ قرآن صحت و سلامت مناجات ہے اس میں صرف ذات و رب تعالیٰ کی

طرف توجہ ہونی چاہئے اگر نہ از میں نظم عربی کوئی لازم قرار دیا جائے تو چونکہ نظم عربی سچر ہے تو نمازی کی توجہ اللہ تعالیٰ سے حجت کر کر قرآن پاک کے الفاظ و کلمات ہندی وغیرہ کی طرف ہوجائے گی تو نماز کا مقصد اصلی فوت ہوجائے گا اسی بنا پر امام صاحب نے الفاظ کو لازمی قرار نہیں دیا بلکہ وہی اصلی معنی پر استقامت کو جائز قرار دے دیا (۳) واصل، والدینی، زبیر، ملا، امین، والدی، آیت سے ابگو امام صاحب دلیل پکڑتے ہیں کہ وہ خبر واقع الی القرآن ہے مانا کہ پہلے جھگڑوں میں یہ نظم عربی میں نہیں تھا بلکہ غیر عربی میں تھا اس کو قرآن کہہ کر یا ہے معصوم ہوا قرآن میں کہن اصلی صرف معنی ہے وذلک لا یلتزم بشئ من اللہع میاں سے شارح تفسیر ذوالنکھل اختلاف کی تعیین کر دے چہ کہ امام صاحب کے نزدیک غیر عربی میں قرآن آپسے فہم کیلئے جائز ہے جو معصم بالحدیث ہوا اور وہ بدعتی ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے (۴) اسی طرح یہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو عربی میں قرآن کرہ کو دہرا اور اشعار قرأت میں ایک دو کلمے غیر عربی میں عبادت کرے تو جائز ہے اگر مدعی قرأت غیر عربی میں کرے تو جائز نہیں ہے (۵) اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ غیر عربی میں ایہ الفاظ بولے جس میں کئی معانی کا احتمال نہ ہو اسی طرح وہ ذوالنکھل کا حاش بھی مدکر ہے (۶) واصل میں نیز اختلاف انظم بعض حضرات نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ عربی الفاظ کا اپنی لغت میں صرف لغتی معنی کرے اگر نہ تفسیر شرع کر دی تو نماز باطل ہوجائے گی (۷) واصل میں غیر تعدد بعض حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ بھول کر غیر عربی میں قرأت کر کہ اگر ترجمہ کی ہے تو اس کی یا تو سمجھوں قرار دے کہ اس کا معنی یہ ہائے نماز میں کو نہ قرآن قرار دے کر قرآن کو دیا جائے گا۔ واما الکلام فی ان رکن الشئسی کیف لا یكون لازما فسیجعی مقصد یہ ہے کہ امام صاحب نے نظم کو کہ غیر لازم ہے کیسے قرار دیا جب کہ کئی کئی کلامی کو لازم ہوتا ہے تو شارح کہہ رہے ہیں ان کی وضاحت مغرب آجائے گی۔ فہاتے قبل ان کان السعنی قرأنا فہلزم عدم اعتبار الخلاف فی التقرآن غرض شارح جواب سوال۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید فقط معنی کا نام ہے یا نظم وال بھی اس کا نام ہے اول شئی پر دو اشکال لازم آتے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن پاک فقط معنی کا نام ہو تو الفاظ قرآن قرآن سے خارج ہو جائیں گے مانا کہ اس پر حال ہے کیونکہ الفاظ یا تو معنی قرآن ہیں (کما هو التحقیق) کیا قرآن میں (علیٰ ہذا) (۲) دوسرا اشکال یہ لازم آئے گا قرآن پاک کی تعریف (المحرر علیٰ اصول) بقول اللہ استقر فی الصباغہ) قرآن مجید پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ کتابت نقل۔ تخریج فقط معنی کی صفات نہیں بن سکتی بلکہ یہ نظم کی صفات ہیں بقواعد صادق نہیں آئے گی مانا کہ اس حد کو خارج از قرآن دیا گیا ہے (۲) اگر قرآن مجید جلی اعتبار دی جائے اور قرآن نظم وال علی المعنی قرار دیا جائے تو پھر یہ اشکال لازم آئے گا کہ متداولہ مجتہد میں قرآن مجید کی قرأت نہیں ہے کیونکہ جب قرآن مجید عام ہے لہذا اور امام صاحب نے نظم کو کہ لازم فی الصلوۃ قرار نہیں دیا بلکہ صرف معنی کی قرأت کو جائز

ہا کافی قرار دیا، کہ قرآن نہیں ہے، یہ معلوم ہوا، کہ امام صاحب کے ذہن غلط تھا، ان پاک کی قرأت کرنا فرضی، اگر نہیں ہے
 اھوینہ پڑھنا، خلاف نص، اھوینہ قرآنی و تہذیبی میں قرآن۔ قلنا اقام العبارة الفارسیة اشارت بر
 احوال کے بموجب اس سے ہیں (۱) پہلو جواب یہ ہے کہ ہم میں اور اختیار کرتے ہیں کہ قرآن مجید فقط معنی کا نام ہے اس
 پر روا میں ہے (۲) عدم اھم والاعظم فی القرآن (۳) عدم معقول اھم فی القرآن، ان دونوں کا جواب یہ ہے کہ یہ بحث میں اس
 وقت ہو چکے ہیں، جب امام صاحب نے نظم و سجعاً غیر معتبر قرار دیا، وہ نظر کر رہی ہیں کہ وہ اس کے ساتھ ساتھ کہہ دیا، یہ غلط ہے
 بلکہ امام صاحب فرمائی کہ نظم عربی کا قائم نہ سمجھا رہا ہے اس کو کچھ برا قرار دیتے ہیں، کیا ایسا انہوں انکار دلی ہو سکے، امام
 صاحب نے نظم کا اھتمام بھی کیا ہے نیز تعریف بھی فرمائی، فرمائی کہ وہ عربی و فارسی کے لیے کچھ عربی و فارسی کا نام ہے، اھم و غیر اھم منزل مقصود
 معقول نہیں لیکن تقدیر کا مقصود معقول نہیں، لیکن المعاصف میں بعض حضرات نے کہا کہ یہ شکل طائی کا جواب ہے کہ قرآن فقط
 معنی کا نام نہیں بلکہ نظم بھی لازم ہے اس وقت انکار تھا کہ اس صورت میں قرآن کی مدہ برزیت لازم ہے کی اس کا
 جواب یہ کہ عدم فضیلت فرشتہ۔ قرآن کا احوال لازم نہیں، تا کیونکہ امام صاحب نے تعلیم فارسی کا اھتمام فرمائی ہے، تا بعد متبر قرار دیا
 ہے، لہذا قرأت قرآن کا طریقہ اس لحاظ سے کہہ سکتا ہوں، جو جانے گا، اس میں قرآن تعانی پہاں سے اور اس کا جواب دے، ہے یہ
 کہ ہم حق تعالیٰ اختیار کرتے ہیں کہ قرآن مجید نظم و احوال میں اھم کی کام ہے، پھر احوال کا نام امام صاحب کے نزدیک عدم فضیلت
 قرأت قرآن فی الصلوٰۃ لازم آئے کی قرأت کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے یہ بیت ذکر کیا، اما قرآن من القرآن (۱) جس سے
 قرأت قرآن کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے، اسے صرف معنی قرآنی قرار دیا ہے، کہ علمائے شیعہ نے فرمودہ جانا، ہم صرف معنی کا
 روایت و ادب ہے، نہ کہ کلمہ کی اور اس پر امام صاحب نے پاس و احوال موجود معنی و ادب میں یہ ہے کہ میں قرآن میں اس کا بھیجے
 ہے، معنی یہ ہو گا کہ بعض قرآن چھ داور بعض کی (۱) صورت میں ہیں (۱) آیت یہ ہے کہ کلمہ قرآن میں سے بعض چھ داور
 ایک بیت ہو، بیت اس کو بعض نے کئی کہتے ہیں (۲) اور عربی صورت یہ ہے کہ قرآن مجید جو کچھ علم و معنی کا نام ہے قرآن
 میں سے بعض چھ داور بعض صرف نظم و سجعاً معنی کا نام ہے، چھ داور میں بعض چھ داور بعض صرف نظم و سجعاً معنی کا نام ہے، چھ داور
 ہے اس لیے ثابت ہو کہ صرف معنی پر کلمہ کرنا جائز ہے (۱) اھم و غیر اھم (۲) سنو ۷۷۷۔ فسان قلیل فعلی الاول
 يلزم الجمع بين الحقيقة والمعجاز قرآن جواب۔ اس میں یہ ہے کہ قرآن پاک کا اطلاق نظم عربی پر
 تحقیق ہے، غیر عربی پر بھی ہے، آپ نے فاعل قرآن مجید میں نظم عربی قرار دیا، انہوں نے اسے یہ میں بتا
 ہے میں تحقیق والہو ہے جو کہ عند الاحناف میں ہے، قلنا اسے جواب دے، ہے میں کہ میں کوئی معنی میں تحقیق
 و اھتمام نہیں ہے، بلکہ نص ہے صرف تعلقی معنی قرآن عربی مراد ہے، اہی غیر عربی کو، نظم عربی پر جس کے کے جواز صلوٰۃ و

اس نے بھی کوئی دلیل کافی دانی ثانی بیان نہیں کی۔ قولہ باعتبار وضعہ لہ، بیان للتقسیم الاربع
اجمالاً، غرض شروع توضیح میں مقصد یہ ہے کہ مصنف نے تقسیمات اور بعد از انکار کر کے ہے اور تم کا لفظ ذکر کر کے تیسرا جانی
اور ثبات میں ترتیب کی طرف اشارہ کیا کہ جو ترتیب میں مکرر کر کی گئی ہے وہی درست ہے فخر الاسلام دانی درست نہیں ہے وہ
ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے لفظ کی وضع معنی کیلئے ہوتی ہے پھر لفظ کی استعمال معنی میں ہوتی ہے پھر ظہور معنی اور فہم من اللفظ
ہوتا ہے پھر کیفیت ذات لفظ کی المعنی المستعمل فرماتا ہے۔ وغیرہ الاسلام قدم التقسیم الخ غرض جواب سوال
مقدور ان فخر الاسلام نے تقسیم ثالث ظہور فہم کو تقسیم چالی اور استعمال کو تقسیم ثالث قرار دیا علیٰ غرض ان کی کیا وجہ ہے تو
تفکر ذاتی اس کا جواب دے دے ہیں کہ فخر الاسلام نے یہ اسلئے کیا کہ انہوں نے دیکھا کہ حکام میں تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱)
تعریف فی اللفظ (۲) تعریف فی المعنی۔ تعریف فی اللفظ کی تعریف یہ ہے دہل اللفظ عینہ تعریف فی المعنی کہ لفظ کو اس طرح
تعمین کر کے اس سے معنی سمجھا جائے وہی کو وضع اللفظ کہا جاتا ہے دوسری قسم تعریف فی المعنی ہے یعنی معنی کو اس طور پر تعین کرنا
کہ وہ غلط سے سمجھا جائے بالظہور والفہم وادان دونوں تعریف کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور وضع استعمال پر مقدم ہوتی ہے
کیونکہ استعمال وضع پر مرتب ہوتی ہے لہذا تقسیم باعتبار استعمال کو ان دونوں سے منحرف ہونا چاہئے حتیٰ کا نہ وہ یہ ہے کہ
ظہور معنی اور فہم پہلے ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہوتا ہے اور استعمال اس کے بعد ہوتی ہے (اللہ اعلم بالصواب)
بالمعنی المعنی منقسم بالتقسیم عند المقوم للفتح تفکر ذاتی یہاں سے تقسیم اول کے اقسام بیان
کی دلیل ضروریان کر رہے ہیں غرض فرماتے ہیں عند اقترام تقسیم اول جو باعتبار الوضع ہے سے چار اقسام نکلتی ہیں خاص، عام
بشترک، اوّل عند اقترام اس لیے کہا کہ چونکہ عند المصعب جن تقسیمیں ہیں، اوّل خاص تقسیم میں داخل نہیں ہے، لہذا اسے ان دل سے
دلیل ضروریان کر رہے ہیں، غلط دو حال سے خالی نہیں ایک معنی پر دلالت کرے گا یا متعدد معانی پر دلالت کرے گا اور ایک معنی
پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو علی الاطلاق دلالت کرے گا یا علی الاشتراک میں الاطلاق دلالت کرے گا اور
خاص، یعنی عام ہے اور اگر معانی متعدد پر دلالت کر رہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح
حاصل ہوگی یا نہ ال، اوّل، یعنی بشترک ہے۔ والمصنف استفاد الدلیل یعنی مصنف نے اوّل کو تقسیم اول کے اقسام میں شمار
نہیں کیا اس کی جگہ جمع متکرر کو داخل کیا اس کی وجہ اس کے کہ فی الواقع التقسیم الثانی دوسری تقسیم دو دلیل ضروریان سے
دوسری تقسیم سے بھی چار اقسام نکلتی ہیں، حقیقت کا ذکر ضروریان، کما یہ دلیل ضروریان سے کہ لفظ ہے معنی کو منسوب اور متصل ہو رہا
ہوگا یا غیر منسوب اور میں اول حقیقت ثانی مجاز ہے پھر ہر ایک دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس سے حکم کی مراد واضح ہوگی یا
مشترک و غیرہ ہوگی اور میں اول مراد علی کما یہ ہے۔ والتقسیم الثالث تیسری تقسیم دو دلیل ضروریان سے اس سے آٹھ اقسام

[illegible]

سورۃ النور تا سورۃ النحل کو شامل ہے (واللہ اعلم بالصواب) بقولہ "وہذا ما قال" غیر فخر الاسلام میں
 التقسیم الاول بقولہ اس عبارت سے شارح متنازعانہ کی طرف تفریق اسلام نے تفسیرات اور جو کون الفاظ کے ساتھ
 بیان کیا ہے اس کی توضیح و تشریح کرتا ہے چنانچہ تقسیم اول کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے التقسیم الاول فی
 وجوہ النظم صلیغہ ولغة یعنی تقسیم اول نظم کے اعتبار کے بیان میں ہے صلیغہ اور لغت کے اعتبار سے اب سوال یہ ہوا
 کہ صلیغہ اور لغت سے کیا مراد ہے پہلے فقہرات کہتے ہیں کہ صلیغہ اور لغت مترادف ہیں صلیغہ سے لغت کی شکل و صورت اور لغت
 سے اس کا مادہ مراد ہے اور اجماعی اور چرچوں کی وجہ سے غلط دال علی المعنی ہوتا ہے تو قصہ یہ ہوگا کہ تقسیم اول نظم کے اعتبار سے
 بیان میں ہے باعتبار نظم معنی کے نہ کہ باعتبار نظم یا سماع کے (۲) مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ صلیغہ اور لغت سے مراد ہے
 کیونکہ صلیغہ کی تعریف ہے وہ شکل و صورت جو لفظ و حرکات و آکانات کے اعتبار سے اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے کی وجہ
 سے حاصل ہوتی ہے اور لغت کا معنی ہے ہی اللفظ المعوض عن معنی وہ لفظ جو معنی کیلئے وضع کیا گیا یا معنی کیلئے وضع کیا
 وضع کی جاتی ہیں ایک مادہ اور جو ہر حرف اور دوسری ہیئت و شکل الفاظ مضارب و مشتق نے اس کے مادہ حروف کو ہارنے والے
 معنی کیلئے وضع کیا ہے اور اس کی شکل و صورت کو زمانہ بھی کیلئے وضع کیا ہے تو لفظ مادہ اور صلیغہ دونوں کا شامل ہے لیکن
 بیان اس سے پہلے صلیغہ کا لفظ موجود ہے شکل و صورت کو شامل ہے۔ ان کے بعد سے صرف مادہ اور جو ہر کو اب عبارت اس
 طرح بیان جائے گی التقسیم الاول فی وجوہ النظم ہیئۃ و مادة اور صلیغہ و مادہ دونوں کو کہتا ہے نیز وضع
 سے جو حاصل عبارت ہوگا التقسیم الاول فی وجوہ النظم وضعاً تو پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے کہ لفظ
 اپنے معنی پر دلالت کرے گا مادہ اور صلیغہ کے اعتبار سے معنی وضع کے اعتبار سے۔ وعبیر عن تقسیم الثانی زوری
 تقیم کو ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے ففی وجوہ استعمال ذالک الحظم و جریانہ فی باب
 التبیان شارح متنازعانہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ درجہ و معنی طریق ہے یعنی دوسری تقسیم نظم کی استعمال کے
 طریق میں ہے کہ لفظ معنی موضوعات میں استعمال ہوگا تو حقیقت ہوگا غیر موضوعات میں استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا نظم کے جانی
 ہونے کے طریق میں معنی کے بیان و اظہار میں کہ بطریق موضوع ہوگا تو صرف ہوگا بطریق استعمال ہوگا تو مجاز ہوگا۔ وعن
 الثالث بقولہ الخ تبصری تقسیم کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے فی وجوہ الیابان ذالک الخ یعنی فی طرق اخبار
 البیانی اور تبصری تبصری اخبار معنی اور ان کے مراتب کے طریق سے بیان کرے یعنی ظاہر معنی اور غیرہ۔ وعن
 الرابع یعنی چوتھی تقسیم کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ففی معرفة وجوہ السوقوف علی المعاد والمعادنی اس
 معرفة الطرق سے متنازعانہ وضاحت کرتے ہیں کہ چوتھی تقسیم سماع کی اطلاع کے طریقوں کی معرفت کے بارے میں

ہے نظم کی مراد اور کلام کے معانی پر بھی نظم یا تو کلام کے معنی پر مطلق ہوگا بطریق العباد یا بطریق الاشارة یا بطریق
لذات یا بطریق الاعتقاد۔

﴿متن توضیح﴾

التقسیم الاول ای الخفی باعتبار الوضع یہاں سے صنف تقسیم اول کے اقسام اور ہر ایک کی تعریف کر
رہے ہیں تو فرمایا کہ تقسیم اول جو باعتبار وضع لفظ المعنی ہے: مگر لفظ وضع کثیر کیلئے ہے اور وضع بھی متعدد ہے تو وہ مشرق ہے
بیسے لفظ میں ہے وضع نے اس کو وضع کیا ہے آنکھ کیلئے سامنے کے سامنے میں الخیر ان کے لئے سورج کیلئے قوس میں میں کثیر
اشعور ہیں اور اگر وضع ایک ہے لگان کثیر افراد کیلئے ہے اور وہ کثیر افراد غیر میں غیر محصور ہیں تو لفظ عام ہے بشرطیکہ جسے
افراد کیلئے صلاحیت رکھتا ہے ان سب کو مشرق وادارہ کر جمع افراد کو مشرق نہیں ہے تو جمع مگر ہے جس عام کی تعریف اس
طریق ہوگی فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً للکثیر غیر معصور مستغرق جمیع ما یصلح
لہ لفظ وجہ جس سے وضعاً واحد ہے مشرق کہ خورن کو کیا ملے اس سے خاصہ یہ خورن کثیر خورن کے لئے غیر محصور ہے اسامہ بعد
خارج ہو گئے جسے سامنے لفظ جمع واحد کے ساتھ کثیر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مشرق جمیع ما یصلح لہ ہے لیکن غیر محصور ہے اور
مشتق بھی لہ سے جمع مگر خارج ہو جائے گی جیسے ریت وادارہ لافتح مکرر کی بھی مطلب ہے کہ اگر مطلقاً جمع ما یصلح کو
مشتق نہ ہو تو وضع مکرر ہے اور صنف نے جمع مکرر کے بعد جو کلمہ اضافہ کیا ہے اس کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس سے
مراد اسم ثانی وغیرہ ہے جیسے ریت ملنا من الرجال۔ فعلی قال من الرجال۔ لہذا جمیع ما یصلح لہ لکن مقصود ہے کہ بعض حضرات مشرق
کی شرط کا اثر من کو عام میں داخل کرتے ہیں بعض من کو عام میں داخل نہیں کرتے تو جو حضرات اس کو عام میں داخل نہیں
کرتے تو اس صورت میں جمع مکرر عام میں داخل نہیں ہوگی بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگی جس مرتبہ یہاں مصنف
نے لافتح مکرر کیا ہے اور اگر جمع مکرر میں مشرق کی شرط لگادی جائے تو بیکہ بعض حضرات نے لکھی ہے تو جمع مکرر عام میں
داخل ہو جائے گی وکما متاعلیٰ وضم نہیں ہے کی بحر و لافتح مکرر کہا درست نہ ہوگا مصنف وضاحت کر رہے ہیں کہ بحر و لافتح
مکرر سے لافتح مکرر مراد تو ہے کہ جس قرینہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں جمع مکرر نہیں ہے جیسے ایک آدمی کے ریت الیوم
رجلا تو الیوم سے معلوم ہو رہا ہے کہ جال سے جمع جال مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک دن میں عام رجلی کو دیکھا تو لہ ہے لہذا
یہ جمع مکرر ہے اس میں دخل ہے نہ خاص میں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ وانکان ای الکتثیر معصور الخ

یعنی تو کثیر افراد کو جس میں جیسے کہ درجہ شریک بالذات ایک ہی لڑا کیلئے وضع کیا گیا ہو تو اس کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ واحد شخص ہو جسے خاص شخصی اور فردی کہا جائے جیسے ذریعہ یا واحد فردی جو جیسے رجل اس کو خاص فردی کہا جائے یا واحد جنسی ہو اس کو خاص جنسی کہا جائے جیسے انسان شتم المشترك اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی سمجھ کر مانی سے خارج ہو جائے تو اس کو ناول کہتے ہیں۔ اس معنی سے اس تصور یہ ہے کہ ہمارے دوسرے احباب نے باقہ بارہ مفید و مطلقہ نقطہ کی چار اقسام بیان کی ہیں جو عام مشترک ناول لیکن میں نے ناول کو اس تقسیم میں داخل نہیں کیا کیونکہ ناول لفظ کی وضع کے اعتبار سے قسم نہیں ہے بلکہ ناول تو سمجھتی رائے کے اعتبار سے قسم بنتا ہے کہ متحد مشترک کے معانی میں غور فکر کرتا ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو اپنی رائے سے خارج قرار دیتا ہے تو ناول کا قیاس بہت ہی رائے کے ساتھ ہے نہ کہ نقطہ کے ساتھ۔

شرح تلویح

قوله التقسیم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثیر او لواحد الخ غرض شارح توضیح مقرر ہے تقسیم اول کی دلیل معلوم کر رہے ہیں کہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں ہوا اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی یا واحد کیلئے مقرر اول پر دو حال سے خالی نہیں ہوا تو اس کی وضع کثیر کیلئے ہوگی اور ناول وضع معنی شریک متعدد ہو تو نہ کہ اگر وضع کثیر متعدد ہے تو وہ مشترک ہے اور اگر وضع کثیر اور ناول ہے لیکن غور وضع کثیر متعدد نہیں ہے بلکہ وضع واحد ہے تو وہاں سے خالی نہیں اور کثیر افراد ممکن میں مکتوب ہوں گے، ہر دو لفظ مختلف نہ کہ مکتوب نہیں تو وہاں سے خالی نہیں یا تو لفظ ان لفظ افراد کو جن کی اصلاحیت رکھتا ہے مستغرق ہو گا یا نہ مستغرق ہے نہ عام ہے اگر مستغرق نہیں ہے تو جمع مقرر ہوگا ہے اور اگر کثیر افراد ممکن میں مکتوب ہیں تو اس کو خاص کہتے ہیں اسی طرح اگر لفظ کثیر افراد کیلئے وضع نہیں کیا گیا بلکہ فرد واحد کیلئے وضع کیا گیا ہے خواہ وہ واحد شخص فردی ہو یا جنسی اس کو بھی خاص کہتے ہیں تو اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ ان اقسام میں مکتوب ہو گیا مشترک عام نہ کہ واحد مفید یعنی جن مفرد اشخاص مشترک ما وضع لعضی کثیر ہو وضع کثیر مشترک کی تعریف بیان کی مشترک وہ ہے جو کثیر معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو مثلاً کثیر کے ساتھ و معنی الکثرة ما یقابل الواحد شارح وضاحت کر رہے ہیں کہ مشترک کی تعریف میں کثرت مقابلہ میں وحدت کے ہے نہ کثرت کے تو مطلب یہ ہوگا کہ مشترک وہ ہے جو کثیر افراد کیلئے موضوع ہو یعنی ایک معنی کیلئے موضوع نہ ہو اور کیلئے ہوا یا واحد کیلئے ہوا مشترک نہ کہ جنس کی تعریف میں نہ کہ اس کے ساتھ۔ و هذا التعریف شامل للاسماء التي وضعت لولا للمعانی

الجبسۃ ثم قلت لعل المعانی العلمية لا یغ نثر شارح جواب سوال متقدّر۔ سوال یہ ہے کہ مشترک کی تعریف بالی نہیں ہے اسما متقدّر اور ان اسم پر صادق آ رہی ہے جس کا اولاد اسالی حصہ کیلئے وضع کیا گیا اور ثانیا عالمی علیہ کیلئے نقل کیا گیا کی نسبت کی وجہ سے یا غیر کسی نہ نسبت کے خلاف کو آ کا معنی جس اور لغوی مطلق برحق یا بال ہوتا ہے پھر شریعت نے اس کو نقل کر دیا ہے ایک اور معنی کی طرف یعنی اپنے دل میں سے کچھ حصہ اضافہ کے ساتھ میں خرچ کرنا اسی طرح فعل کا لغوی معنی کام کرنا پھر نباتات نے اس کو دوسرے معنی میں نقل کر دیا کھڑے ترہل ملی معنی فی غصہ معتران یا حد از مرزہ انشاء اول معنی کو متغیر معنی کو معقول دیکھتے ہیں اسی طرح لفظ دوران کو وضع کیا گیا ہے معنی جس کیلئے یعنی پھر پھر اس کو دوسرے معنی کی طرف نقل کیا گیا یعنی حکم کا اپنی طرف سے ساتھ پھر قانون قائم اسما متقدّر میں اس متغیر ہوا ایک معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں ثانیا دوسرے معنی کیلئے وضع کیے گئے ہیں لہذا مشترک کی تعریف ان پر ہی آ رہی ہے حالانکہ ان کو مشترک نہیں کہا جاتا جیسا کہ بعض حضرات نے تصریح کی ہے کہ اسما متقدّر مشترک میں داخل نہیں۔ جوابات اس اعتراضی کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں (۱) جو تسلیم نہیں کرتے کہ اسما متقدّر مشترک میں داخل نہیں بلکہ تارادعوی ہے کہ یہ مشترک میں داخل ہیں لہذا تعریف ان پر صادق آتی چاہے اور بعض حضرات کی تصریح ہمارے لیے بحث نہیں (۲) اگر اسما متقدّر کو مشترک میں داخل نہ کیا جائے تو پھر ہر جواب دینے میں کہ مشترک کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ مشترک کی تعریف میں وضع سے وضع لغوی مراد ہے اور اسما متقدّر میں وضع لغوی متحد نہیں ہوتی بلکہ جب ہوتی ہے اور دوسری وضع یا شرعی ہوتی ہے عرفی وغیرہ لہذا اسما متقدّر مشترک کی تعریف سے خارج ہو گئے (۳) یہ جواب یا جاسکتا ہے کہ وضع کثیر سے مراد یہ ہے کہ میں وضع واحد ہو یعنی کراس کا وضع ایک ہو یعنی وضع غلطی لہذا اسما متقدّر خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں وضع متعدد ہوتے ہیں یعنی داخل شرعی یا عرفی یا لغوی وغیرہ (۴) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف میں وضع سے مراد وضع اول اور ابتدائی ہے یعنی اس کی ابتدائی اور اولی وضع تیز اور متحد کہیں ہوتی ہے بخلاف اسما متقدّر کے کہ ان کی ابتدائی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی بلکہ وضع ثانی ہوتی ہے لہذا یہ مشترک کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے (۵) یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ مشترک کی تعریف سے مراد یہ ہے کہ وہ وضع یا شکل نقل ہو یعنی درمیان میں نقل کا واسطہ نہ ہو جبکہ اسما متقدّر میں نقل کا واسطہ ہوتا ہے (۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ اگر مشترک کی تعریف اسما متقدّر پر صادق آ رہی ہے تو کوئی گناہ نہیں کیونکہ یہیں مشترک کو وضع واحد سے جدا کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ تعریف سے تصور باقی اقسام سے متفرق کرنا ہے تو یہ تعریف ناقص ہے لہذا اس کا جامع مانع ہوا ضرور نہیں ہے (حاشیہ ۱۸ صفحہ ۱۸۳ دیکھ کر) قولہ فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح لہ فقوله وضعاً واحداً شارح عام کی تعریف کے فوائد یہ بیان

کر رہے ہیں و خدا واحد اعلیٰ اول ہے اس سے مشترک خارج ہو جائے گا جبکہ اس کی نسبت سوائے متعدد کی طرف ہوا اگر ایک ہی تھی اس کے فرد کو یہ طرف نسبت ہو تو وہ عام کی تعریف میں داخل رہے گا جیسے نقطہ میں جاری کے افراد کیلئے والا اقرباب ان یقبل سے شاعرانہ بیان کر رہے ہیں کہ اقربابی الکن یہ بات ہے کہ خدا واحد اس کی قید خارج نہیں ہے بلکہ صرف تحقیق و وضاحت کیلئے ہے اس لیے کہ مشترک آئے مستغرق کی قید سے خارج ہو رہا ہے کیونکہ مشترک اپنے تمام محال کو مستغرق نہیں ہوا بلکہ اس سے ایک معنی مراد ہوتا ہے ان فہم الاموال بالاسلف و اقرباب امتزاجی ہے کہ مشترک استغراق کی قید سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ استغراق میں تقسیم ہے استغراق علیٰ سبیل التمثیل، التمثیل ہر جیسے جمع و اقسام جمع کے میٹھوں میں ہوتا ہے مثلاً جہاں یا القوم یا استغرق علی سبیل البدل جیسے کن اعلیٰ باری الاولانہ کو اور مشترک میں بھی استغراق علی سبیل البدل ہوتا ہے لہذا مستغرق ہے مشترک خارج نہ ہوگا قلنا اسے جواب دے رہے ہیں کہ استغراق میں تقسیم نہیں ہے اور نہ مشترک بھی عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے علی سبیل البدل۔ لسان قہر ہی لیست بسو ضوعه للکثیر۔ شاعرانہ جواب یہ ہے کہ اگر بدلتا سبیل البدل مستغرق ہے لیکن اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اس لیے تو یہ کثیر کی قید سے عام سے خارج ہو جائے گا قلنا اسے جواب دے رہے ہیں کہ اگر تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کثیر نسبت کی وضع کثیر کیلئے نہیں ہوتی اگر تسلیم کریں تو آپ کا یہ جواب صرف کثیر مفرد کے حلق ہونے سے منع منکر کے بارے میں گنج نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی وضع کثیر کیلئے ہے اور یہ تمام افراد کو مستغرق علی سبیل البدل ہے ان کو کون کے نزدیک جو اس کے عموم کے قابل نہ تھے تو یہ بھی مشترک عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا حالانکہ محرمین عموم کے نزدیک یہ عام نہیں ہے و البراد بالوضع للکثیر الوضع لکن واحد من وحدان الکثیر الخ فرض جواب سوالی مقدمہ سوالی یہ ہوتا ہے کہ مشترک عام اور اسامہ ہر ایک کی تعریف میں وضع الکثیر کا ذکر ہے مشترک میں بھی وضع الکثیر ہے عام کی تعریف میں بھی وضع واحد الکثیر ہے اسی طرح اسامہ کی وضع بھی کثیر تصور کیلئے ہے تو جب ان تمام تعریفات میں وضع الکثیر کا ذکر ہے تو ان تینوں میں فرق کیسے ہوگا و الصمد سے شاعرانہ اس کی توجیہ و جواب پیش کر رہے ہیں کہ اگرچہ ان تمام میں وضع الکثیر کا ذکر ہے لیکن جن میں فرق ہے مشترک میں وضع الکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مشترک کے افراد میں سے ہر فرد کو کچھ لفظ کی وضع ہوتی ہے لہذا اس میں مشترک کا ہر فرد میں معنی موصوٰع اور گاہ جیسے لفظ میں اپنے سوائے متعدد و افراد متعدد میں نہ ہر ایک کیلئے وضع کیا گیا ہے لہذا میں کا ہر معنی لفظ میں کیلئے موصوٰع اور ہوگا اور عام کی وضع الکثیر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عام کی وضع ایک معنی کلی و موصوٰع کیلئے ہوتی ہے جس میں اس کے تمام افراد مشترک ہوتے ہیں لہذا عام کا ہر فرد میں موصوٰع اور جو جس کے کا لفظ موصوٰع اور کہ جزئیات میں سے ایک جزئی ہے گاہ جیسے رمل کی وضع موصوٰع کی (مدر سے

نکل کر مدغم ہو کر آجائے۔ اور یہ مورد ہر کسی کے جزیات میں اور اس کے بعد کی وضع تکلیف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وضع غیر از اول کیلئے ہوتی ہے مجموعہ میں جزیات کے مجموعہ کے اعتبار سے لہذا اس کے بعد ہر فرد مضمون کا مدغم ہو گا نہ جزیات ہو گا۔ ہر فرد مضمون کا جزیات ہو گا جیسے غلامانہ سوا کیلئے مجموعہ میں جزیات کے اعتبار سے وضع کیا گیا ہے اور ہر ہر کسی اس کے جزیات میں سے ایک جزیات سے جو اس اعتبار سے جزیات مشترک عام اس کے بعد وضع تکلیف میں داخل ہیں۔ جن میں ازلی بھی سے وضع لکھنا۔ فان قيل فيسندرج فيه مثل زيد وعمرو وجعل فيهم غرضي سوال وجواب۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ جب آپ نے وضع لکھ کر میں تعلیم کرانی ہے کہ جزیات کے اعتبار سے کثرت معلوم ہو یا اجزاء کے اعتبار سے تو چارہ زیادہ داخل غرضی وغیرہ بھی جنہاں لکھ کر میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں اجزاء و اعضاء کے اعتبار سے تفرق موجود ہے لہذا یہ حق بات میں داخل ہو جائیں گے۔ قلنا للمعتبر۔ جواب دہندہ ہے کہ میں کیلئے محسب الاجزاء سے اجزاء اور اجزاء میں جو تفریق فی الامور ہوں جب پر ایک ہی امصادق سے قاعدہ الیہ عیاں کے احاطہ کے احاطہ میں لکھنا کہ ایک پر ایک کام کا کسی ہے پر ایک پر صدق آتا ہے کہ انہ واحد من السامیۃ فانها تناسب جزیات یعنی اس وقت جزیات کے اعتبار سے مناسب ہو جائیں گے جس طرح انسان کے ہر فرد پر صدق آتا ہے کہ انسان واحد من الانسان اسی طرح ہر ایک کا کسی پر صدق آتا ہے انسان واحد من البشر و اسی اعتبار سے عقلی واحد ہو کر متحد محسب معلوم ہے اس کے جزیات کے ساتھ ان اجزاء و اعضاء سے حاصل ہو جائے گی مخلوق زیادہ عدد و طبع کے ان کے خدا کی قسم کی کثرت ۱۱۱ انہوں نے جو کہ حمدی الامور ہر ایک پر صدق آتی ہے تو جزیات میں سے خارج ہونے کے۔ فان قيل السکرۃ العظیۃ عام ولم توضع للسکرۃ الخ غرض جواب سوال۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ عام کی حریف جاتی نہیں ہے مگر علیہ پر صدق نہیں آتی کیونکہ فرد میں وضع کیجئے یہ محسوس نہیں ہے تو عام کی حریف یہ ان پر بھی نہیں آتی حالانکہ اصولی حضرات بالاعتقاد اس کو عام میں شامل کرتے ہیں۔ قلنا للوضع اعم من الشخصی والوضعی الخ یہاں۔ جواب دہندہ ہے کہ اگر وہی عام ہے اور وہی حریف نہیں ان پر بھی صدق ہے کیونکہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع شخصی (۲) وضع عمومی یہ ہے کہ ایک لفظ مخصوص کی وضع ایک معنی مخصوص کی ہے جو یہ ہے کہ وضع خاص ذات ذیہ کی ہے اور وضع کی وضع خاص ذات ذیہ کی ہے (۲) وضع عمومی یہ ہوتی ہے کہ وہ وہی کی صورت میں ایک چیز کو ایک معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے وہاں کوئی خاص لفظ نہیں ہر حال میں ہوتا ہے ہر وہ لفظ جو کہ ذیل کے درجہ پر ہر وہ ذات کیلئے ہو گا جس کے ساتھ معنی خاص میں داخل ہو تو عام کی حریف ہر وضع سے وضع عام اسے نہ وضع شخصی نہ وضع عمومی اور نہ وضع ذیہ کی ہے۔ و نہ جزیات میں استعمال میں ہے کہ

مذہب میں وضع نوئی کو بیان کرے ہیں کہ علماء اصفہان نے کہہ دیا کہ اس میں بھی استعمال کرتے ہیں وہوں حکم کی گئی ہوتی ہے کہ غیر
 معصوم افراد سے نہ دکر و مطیع ولا لفظی دانے حکم میں ہر فرد کو مستغرق ہوتا ہے یعنی اس میں مومنی ہوتا ہے (یعنی ناسی عام ہوتی
 ہے) اگر کفر و مطیع منفرہ ہو تو نئی تمام افراد سے ہوتی ہے اگر کفر و مطیع حق ہو تو نئی محضوں سے ہوتی ہے ناسی اعموم یعنی کفر و مطیع
 مومنی کی نسبت سے تاہم نئی موم کیلئے نہیں آتا بلکہ اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ کفر و مطیع میں بعض کو شامل ہے بعض کو
 نہیں جسے مطلب شمول کیا جا تا ہے کفر و مطیع کا یہ ملکہ نہیں ہوتا تو حضرات اصولیین کی استعمال سے یہ قاعدہ کلی مستطہ ہوا کہ ہر
 کفر و مطیع مومنی کا لازمہ ہوتا ہے تو کفر و مطیع کو مومنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی کو وضع نوئی کہا جاتا ہے تو کفر و مطیع کی وضع
 نوئی ظہیر معصوم ہائی تھی ہے لہذا یہ ہم کی تعریف اس پر صادق رہی ہے سو گویں صومومہا عقلیاً ضرور و ما الفی
 فرض جواب سوال مقدمہ سوال ایہ ہوتا ہے کہ آپ سے کفر و مطیع کے اعموم وضع نوئی ثابت کیا ہے حالانکہ اس میں موم وضع
 نہیں ہے بلکہ موم ضروری (بدیہی) ہے کیونکہ کفر و مطیع قرار ہم کیلئے ہوتی ہے اور کفر و مطیع میں نئی قرار ہم کی ہوتی ہے اور کفر
 ہم کی نئی اس وقت تک معتلا محال ہے جب تک ہر فرد کی نئی نہ ہو تو ثابت ہو کہ کفر و مطیع میں موم نئی ہوتا ہے و وضع
 واجب ثابت ہوتا ہے وضع سے ثابت نہیں ہے لہذا یہ موم وضع نوئی نہیں ہے بلکہ مومنی ہے شان بہل و سے رہے ہیں کہ وضع
 نوئی اور مومنی میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ وضع نوئی جس قاعدہ کے تحت ثابت ہو رہی ہے دو قاعدہ عقل سے ہی مستطہ ہو
 تاہم لہذا الفاظ ساز و دل و اختراش نہیں لایا یقال الذکرۃ المستفیۃ مجازاً والتعریف للمعالم العقلیۃ فرض
 جواب سوال رسول ایہ ہے کہ کفر و مطیع میں جو موم ہوتا ہے وہ مجازی ہے کیونکہ حقیقت میں کفر و مطیع موموں سے قرار ہم کی نئی
 کیسے موم ہوتا ہے مجازاً آتا ہے اور یہاں تعریف عام عقل کی کی جا رہی ہے لہذا یہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا الا انما
 فضولی سے جواب بعد سے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کفر و مطیع میں موم وضع نوئی ہے بلکہ موم وضع مومنی ہے بلکہ کفر و مطیع
 میں وضع مومنی بھی ہے وضع نوئی بھی کیونکہ وضع نے اس کو وضع کیا ہے قرار ہم کیسے قرار ہم تر کا مسمیٰ موموں کا وضع انھیں
 ہوگا اور حقیقت کفر و مطیع اپنے اسی معنی موموں کا قرار ہم میں استعمال ہوتا ہے لہذا کفر و مطیع الہی ہونے کی وجہ سے ہر اس میں
 موم نئی پیدا ہوتا ہے تاہم کہ ہر فرد سے لگتی ہو جاتی ہے تو یہ وضع نوئی ہو گئی گویا وضع نے میں کہا کہ ہر کفر و مطیع اعمی واقع ہو
 نوئی میں عام ہوگا اس کی نسبت کیلئے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تعریف کی ہے کہ کفر و مطیع میں موم عقلاً ہوتا
 ہے نہ کہ لفظاً و معنی کون الکثیر غیر معصوم الخ فرض شارع اب ۱۱۱ مقدمہ سوال ایہ ہے کہ
 عام میں کہا گیا ہے وہ کفر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے اور کفر غیر معصوم ہوتے ہیں اور غیر معصوم معنی غیر بنیادی ہے جو مطلب یہ
 ہوگا کہ عام اسے کفر افراد کیلئے وضع کی گئی ہے جن کی کوئی مدار و انتہا ہی نہیں حالانکہ یہ تو باطل ہے کہ کفر کا کائنات میں جتنے بھی

الذات ملحق ہو خواہ اولادت تکمیل۔ **قوله والا فجمع** منکر غرض شارع تعین کی وضاحت کرنا المستمر فی العام ہو مگر الاسلام یہاں سے قطعاً زانی عام میں اختلاف یہاں کر رہے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں ہے بلکہ عام وہ ہے جو سمیت کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو لہذا جمع منکر ان کے قول کے مطابق عام میں داخل ہو جائے گی خواہ اس میں استغراق ہو یا نہ ہو۔ لیکن مصنف اور محققین کا قول یہ ہے کہ عام میں استغراق شرط ہے مگر جمع منکر کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ جمع منکر میں ہر امر استغراق شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام اور خاص کے دو میان واسطہ ہو گا جبکہ کہ مصنف نے بیان کیا کہ در بقول یہ ہے کہ جمع منکر میں بھی استغراق شرط ہے اس قول کے مطابق جمع منکر عام کا مرادف بن جائے گی اور اس میں داخل ہو جائے گی لہذا اس قول کے مطابق جمع منکر کو واسطہ بنانا اور جمع منکر کو درست نہیں ہو گا تو مصنف نے متن میں اس کی یہ وجہ بیان کی ہے انما لجمع منکر سے وہ جمع منکر مراد ہو گی جس پر مزید موجود ہو کہ یہ مستغرق کلی الاخر انہیں ہے جیسے بیت الیوم رجا لا اونی الدار حال ایک دن تمام افراد کو کیامت لیکن نہیں ہے اسی طرح دار میں تمام وہاں کا تمام بھی لیکن نہیں ہے تو مصنف ہوں یہاں استغراق نہیں ہے بلکہ جمع منکر عام میں داخل نہ ہو گی نہ ہی خاص میں۔ الا ان هذا غیر مختص بالجمع المنکر سے تعین زانی اعتراض کر رہے ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے جمع منکر کا غیر مستغرق ہو کہ واسطہ بین العام والخاص وہ جمع منکر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ عام جس سے بعض افراد خاص کر لیے گئے ہوں دلیل عقلی وغیرہ کے ساتھ وہ بھی واسطہ ہو گی بین العام والخاص جیسا کہ مصنف کی ہمارا جمع منکر انہو بھی اسی شخص ہے وہ فسادہ بیسن قطعاً زانی کہتے ہیں اس کا نفاذ واضح ہے کیونکہ یہ عام میں داخل ہے واسطہ بین العام والخاص نہیں ہے۔ **قوله ابو یوسف اعتبار الفروع** کو جمل و فروع من النفاذ اشارۃ الی ان الفروع فی عرف الشرع قد یکون ذوا منطقیا الخ خاص کی تمیز نہیں ہیں خاص جس خاص کوئی خاص فردی مصنف نے خاص کوئی کی دو مثالیں بیان کی ہیں وہاں شارع اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ وہ مثالیں اس لیے بیان کیں انشاء کہ لایا کہ ایک نوع شرعی ہوتا ہے اور ایک نوع عقلی نوع شرعی کی تعریف یہ ہے کہی متول ملی کثیر عقلیں بالافراض اور نوع عقلی یہ ہے کہی متول ملی کثیر عقلیں بالاعتقائی فی جواب احوال مصنف نے اشارہ کیا کہ کہی نوع شرعی اور نوع عقلی متحد ہو جاتے ہیں جیسے نرس نوع عقلی بھی ہے کیونکہ حقیقت واحد ہے نوع شرعی بھی ہے کیونکہ افراض بھی حقیق ہیں نرس نہ کہ وہ یا صفت غرض روگت جمل ہے اور اصل نوع شرعی ہے نوع عقلی نہیں ہے کیونکہ شریعت مراد صحت کو دو عقلیں عقلیں قرار دیتی ہے کیونکہ مرد کی افراض اور جن مثالیات کامت بعد از احوال میں شہادت سموت کی افراض مختلف ہیں شارع اشیاء اولیہ ویداکرنا وغیرہ۔ **قوله ثم المشترك** ذکر فخر الاسلام

وہی خبر غرض تو فتحی مشن اعلا سر لاسلام نے تم صیدہ اللہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں ماسم عام مشترک، ذوں لفظ، مآول کی یہ تعریف کی ہے اترغ من المشرک یعنی وجہ جناب الہی یعنی مآول وہ ہے کہ مشترک کے معانی میں ضرر فکر کے کسی ایک معنی کو دوسرے معانی پر ترجیح دی جائے۔ اور دہلی ان المائلوں سے شارحہ ذوں کی تعریف پر دو دہن اعلیٰ کر رہے ہیں (۱) پہلا اشکال یہ ہے کہ مآول کی تعریف میں مشترک کی تید لگانا غلط ہے کیونکہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ مآول صرف مشترک کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے بلکہ مآول اپنی مشکل محل میں بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ میزان میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر بھی مشکل محل مشترک کا غناء اور وہام دلیل قطعی کے ساتھ ذوں اور وہی کو مضر کہتے ہیں اگر ان کا غناء دلیل قطعی کے ساتھ خاص میں شبہ ہوتا ہے ذوں کو مآول کہتے ہیں جسے خبر واحد اور قیاس پر دلیل قطعی میں جہد مآول کی تعریف میں ان المشرک کی تید لگانا درست نہیں ہے شارح نے اس کا جواب واجوبہ صیب حسن الاول سے یہ پایا ہے کہ یہاں مآول کی تعریف کسی کی جادہی بلکہ اس مآول کی تعریف کی جادہی ہے جو مشترک کے ساتھ قطعی دیکھتے ہو کہ کسی مآول نظم کے انعام میں سے ہے علاوہ صیدہ اور مضر اعراس یہ ہے کہ مآول کی تعریف میں جناب الہی کی تید لگانا درست نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مآول میں کسی ایک معنی کی ترجیح ہمیشہ راستے اور اجتہاد کے ساتھ ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بھی ترجیح قیاس کے ساتھ ہوتی ہے بھی خبر واحد کے ساتھ بھی نفس میں داخل کرنے کے ساتھ۔ وحسن الثانی سے شارح دوسرے اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں رائے معنی انھیں ہے نہ کہ معنی تامل واضعہ دو غالب الہی کا مطلب ہو گا ظن غالب غلوہ اور ظن غالب خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا نفس میں تامل سے جیسے علامہ قراد۔ ومعنی کونہ من القسم العظم غرض جواب سوال متعدد ہوتا ہے مآول نظم کے قسام میں سے تو نہیں بلکہ یہ قرآن مجید کے اجتہاد تامل سے حاصل ہوتا ہے تو اس کو نظم کے اقسام صیدہ اللہ سے کہیے شمار کیا گیا تو شمار جناب دے رہے ہیں کہ مآول کے بعد بھی جو نظم مضاف و منسوب ہوتا ہے نظم کی طرف اس لیے اس کو اقسام نظم سے شمار کیا گیا ہے۔ وقیل السمر او بغالب لقرای المائل والاجتہاد فرقع النصیحة یہاں سے تھکا رہا دو ذوں اشکالوں کا مشترک جواب دے رہے ہیں کہ یہاں مآول کی تعریف میں من المشرک اور جناب الہی کی دو تہدیں اس لیے لگائی گئی ہیں کہ یہاں ان مآول کی تعریف کی جادہی ہے جو نظم کے انعام میں سے ہے صیدہ اللہ اور اس کی تعریف میں یہ تہدیں لگانا ضرر رکھی ہے۔ فان المشرک موضوع سے تید اشراک کے ضروری ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ مشترک مضر و معانی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور اس میں ہر معنی کا احوال ہوتا ہے علی کمال البدل جو جب صیدہ میں غور و فکر کے نہ کو کسی ایک معنی پر محمول کر لیا جائے گا تو خب بھی دو نظم کے انعام میں سے ہی شمار ہو گا بخلاف اس صورت کے اگر اس کے معانی میں

لیکن ہمارے نزدیک غیر متعین ہے کہ اس کو کفر کہیں گے۔ فہم میں ہذا لفظ بمعنی ان تقسیم سے تمام میں مصلحت ہے۔
 بعض ہم مطلق عقیدہ عامہ سمجھ کر و مبرفہ کو قرآن سے بھی معلوم ہوتی ہیں۔ اہل علم والہ لفظ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ خاص کے
 اعتبار سے ہے کیونکہ اس کی ذیل واحد کوئی پہلے ہوتی ہے اسے خاص لفظی شدہ اہل ہوگا جو اہل علم اسے واجب بھی
 کل قسم میں۔ ہذا الاقسام اس عبارت سے میں مختلف یہ بیان فرما ہے کہ جو اقسام گذر چکی ہیں ان میں بعض
 اقسام میں آگاہی میں ہیں، منافات ذاتی ہے اور بعض میں اختلافی نہیں ہے لہذا ان اقسام میں جو ذاتی ہے وہ ایک کفر
 میں بھی نہیں ہو سکتے جیسے خاصہ اور جن اقسام میں تعارض و جان ذاتی نہیں ہے وہ بھی ہوتی ہیں جیسے مشرک اور عام مطلق
 نہیں مشرک بھی ہے اور بھی ہو سکتا ہے جن میں حیثیت سے ہر ایک کی ایک مصلحت ہے باہر کیے اور دوسری مصلحت
 ہذا پہلے تو یہ مشرک ہے وہ اگر ہاں حیثیت سے ہوتی جائے۔ میں ان کے تمام فرق کو ذکر کرتا ہوں کہ ان کو عام کہیں گے لیکن
 میں العام و لیس خاص خلاف معنی عام اور خاص کے درمیان منافات ذاتی ہے۔ وہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک خاص ایک حیثیت سے
 خاص اور ایک حیثیت سے عام ہو سکیں لیکن بعض نے فرمایا کہ ان تمام اقسام میں مضمون کے ساتھ حیثیت کا متبادلا یا جائے گا تاکہ
 ان کے درمیان متبادلاتی ہے معلوم ہوا کہ ان اقسام میں منافات باہر اہل نہیں ہے لہذا بالجملة یہ ہے بعض حیثیت کے ان میں
 ہر متبادلاتی ہیں بعض متبادلاتی نہیں۔

﴿شرح تلویح﴾

قولہ وایضا الاسم الظاهر غرض اشارت الی ہذا بیان کہ اس سے اسم غیبی اور اسم اشارہ دونوں کا ذکر
 مقصود ہے کہ اسم اشارت سے مراد یہ ہے کہ اسم اشارہ، وایضا بمعنی حد التعمیم اور مشتق غرض مفت کی تعریف
 کی وضاحت کہ مفت و اسم مشتق ہے کہ اس کا معنی حیز مشتق سے وہاں ہوتا ہے وایضا بمعنی انضمام الیہا لفظ ہے جو
 ضرب سے مشتق ہے اس کا معنی ان ضرب وہاں ہے لیکن وزن مشتق کامل و الا حوٹ ہے اسی طرح معرب معناه انضاب مع
 وزن المعقول و ہذا معنی انضمام یعنی بعض حیثیت کے مفت کی یہ تعریف کی ہے کہ ہذا ذات مجہولہ یعنی ہمیں پر اسات کرے
 جو اس ذات ہم کے ساتھ کامل ہو خداوند کہتے ہیں کہ اسے اور کفر کے تعریف کا ایک ہی ہے۔ وایضا بمعنی انضمام
 اشتقاقی میں اسم لہذا معنی مع وزن مشتق کی تہ کا کہ بعض نے اسم زمان نام آئے ہے ان کے ایک ہی لفظ کا معنی کل مع
 انضاب نہیں اور مطالعہ کا معنی مع انضاب نہیں کیا ہو گا کیونکہ جس سے معنی حاصل ہوگا اس کا معنی ہر ایک کے معنی
 واضح ہوں کہ معنی سے تعبیر کرنا دشوار ذیل ہے بخلاف اسم غیبی اور اس کے معنی انضاب سے تعبیر کرنا مشہور

مثال درج الاشواق معر جادہ ہاتھار اعظم الحق کی قسمیں یہاں کر رہے ہیں کی (۱) قسمیں ہیں (۱) افتقار طلی (۲) ہمی
افتقار نمی، یعنی جو صرف طلی کی حد تک ہو اور اس سے صرف افتقار کاظم حاصل ہو گا کوئی تصرف و عمل نہیں ہو گا اور ۔۔۔
تحریر یہ ہے کہ ان بعد بین المنطقین تاسا یعنی دونوں میں اصل معنی اور حرف ترکیب میں متاسب پائیں اور ہمی اور ہمی میں
ایک دوسرے کی طرف نہ کریں جس کو رد کر رہے ہیں یہ مشتق اور اس کی طرف کیا جا رہا ہے وہ مشتق نہ ہے نہ صرف طلی نہ
تک ہے اس میں اس کو کوئی فعل نہیں ہے اس لیے اس کو افتقار نمی کہتے ہیں۔ افتقار طلی دو ہے جس میں عمل اور تصرف اور
فعل ہے اس کی تحریف یہ کہ ہے **هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه الخ** یعنی ایک لفظ سے دوسرا لفظ نکالیں جو یہ
کے ساتھ ہوں صبر اور ترتیب میں نہایت رکھتا ہو اور اس لفظ کو والی قرار دیں اپنے معنی پر جو لفظ والی کے معنی کے ساتھ
منہایت رکھتا ہو نہ لفظ ماخذ کو مشتق اور ماخذ کو مشتق نہ کہو جو ہے۔ **ولا يغني ان تعلم** یہاں سے نکتہ ذاتی
و ضادت کر رہے ہیں کہ علم کی سمجھ انہیں جان کی گئی یہاں مشتق جادہ قریم اپنے معنی کی اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ
اس صورت میں وہ ذات کہیں پر لانا کرتا ہے اس میں معنی کا لفظ نہیں ہوتا نہ اپنے معنی صلی معنی کے اعتبار سے مشتق نہ
سکتا ہے تو حقیقت مشتق اس میں ہی ہوتا ہے۔ **قوله ان اريد منه المسس جلا قيد فمطلق** خارج تحت ان
مصنف پر اعتراض کر رہے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق سے مراد نفس مفہوم اس کی نہ جملہ فرد و نفس
ہو بلکہ مطلق کی وضع نفس مفہوم اس کی کیلئے ہے نہ کہ فرد کیلئے حالانکہ یہ لفظ ہے بلکہ مطلق کی وضع فرد پر ممکن یا فرد مشتر کیلئے
ہوتی ہے لہذا قطع سے دلیل بیان کی ہے کہ چنانچہ بات ہے غیر ردیہ سے مراد فرد غیر ممکن کی تحریر ہے کہ مفہوم فرد کی تحریر جواب اس
اعتراض کا جواب یہاں ہے کہ مطلق کی اس وضع تو نفس کی مفہوم کیلئے ہوتی ہے لیکن پھر قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں
نفس کی کسی حیثیت میں مراد نفس بلکہ اس کو کوئی فرد مراد ہے لہذا مصنف کی تحریف درست ہے۔ **قوله فمى ما وضع**
لما كان الخارج مقصود عبارت یہ ہے کہ مصنف نے تقسیم کے دوران کیا بعض افراد ممکن مراد ہیں تو اس کو مفہوم کہتے ہیں
اور بعض افراد مکرر مراد ہیں تو اس کو کمرہ کہتے ہیں تو اس تقسیم سے جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ بعض اقسام تکمرہ اور بعض معرر ہیں یہ
تقسیم بیچ انواع تکمرہ اور معرر کو مثال نہیں ہے مظاہر و تکمرہ فرد میں استعمال نہیں ہو رہا بلکہ نفس کی اس اعتبار سے مراد ہے وہ
ہر قسم میں درج نہیں ہے اس میں مراد صرف مفہوم مراد ہے ہوتی کسی قسم کا نفس اس لیے مصنف نے تکمرہ کی معنی
تحریر کر دی۔ وضع لفظی لایہذا اب شکی ناہیذا عام ہے تاہم افراد و خواص مفہوم اس میں کسی ہادی طرح معرر کی تحریف کر دیا تاکہ
بیچ اقسام معرر کو شامل ہو جائے۔ **قوله عند الاطلاق للمصانع** غرض تو جامع تہن کہ عند الاطلاق مراد اصحاب
قدیم معرر اور تکمرہ کی تحریف میں مصنف نے لکھی ہیں لیکن تہن مراد انی اجمال کر رہے ہیں کہ دونوں قدیم بیچ نہیں ہیں بلکہ تکمرہ

[illegible]

ہماری مطبوعات

گلدستہ تقریریں نجاشی

انوار شریف علی **عبد الرحمن بانی**

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

تحفہ نجاشی لحل شرح ملا جامی

انوارات

انوار شریف علی **عبد الرحمن بانی**

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

تسہیل الغایہ لحل شرح الوقایہ

مؤلف: **عبد الرحمن بانی**

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

ارشاد النجور شرح ہدایۃ النجور

مؤلف: **ابن حجر عسقلانی**

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

عزیم الیم فی تفسیر عمر

انوار شریف علی **عبد الرحمن بانی**

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

تحفۃ المنظور اردو شرح مرقات

مؤلف: **ابن حجر عسقلانی**

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

سراج المنطق اردو شرح ایساغوجی

مؤلف: **ابن حجر عسقلانی**

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-7307166

خطبات ابن الحسن

مرتب: اسید عارفی شاہ پوری

راہیل مولوی محمد رحیم 0300-5855046

ادارۃ التصنیف جامعہ ختمہ لہنات الاسلام جھنگ مولانا مظفر